وجود باری تعالی

فلسفہ، سائنس اور مذہب کی روشنی میں

ڈاکٹر حافظ محمد زبیر

نام کتاب: وجود باری تعالی: مذہب، فلسفہ اور سائنس کی روشنی میں

مصنف: ڈاکٹر حافظ محمد زبیر (0300-4093026)

ناشر: دار الفکر الاسلامی، لاہور

پرنٹنگ: ثوبان نعمان پرنٹنگ پریس، لاہور

صفحات: 224

قیمت: 260روپے

طبع اول: جولائی، 2017ء

ای میل: mzubair@ciitlahore.edu.pk

hmzubair2000@hotmail.com

ملنے کا پتہ:

☆ مکتبہ اسلامیہ، غزنی سٹریٹ، اردو بازار، لاہور۔042-37244973

☆ الحکمۃ انٹر نیشنل، نزد پائپ سٹاپ، نیو ٹاؤن شپ، لاہور۔0301-4843312

☆ مجلس تحقیق اسلامی، J-99، ماڈل ٹاؤن، لاہور۔042-35839404

☆ قرآن اکیڈمی، یسین آباد، فیڈرل بی ایریا، کراچی۔021-36337361

مصنف کی دیگر کتب:

☆ صالح اور مصلح: خیر القرون اور سلف صالحین کے منہج پر تزکیہ نفس اور اصلاح احوال

☆ اسلام اور مستشرقین

☆ مولانا وحید الدین خان: افکار و نظریات

☆ فکر غامدی: ایک تحقیقی و تجزیاتی مطالعہ

☆ عصر حاضر میں تکفیر، خروج، جہاد اور نفاذ شریعت کا منہج

☆ مصنف کو فیس بک پر فالو کریں:

https://www.facebook.com/drhafizmuhammadzubair/

مصنف کی جملہ کتب کے پی ڈی ایف ورژن کا ڈاؤن لوڈ لنک:

http://kitabosunnat.com/musannifeen/muhammad-zubair-temi.html

وجود باری تعالیٰ

فلسفہ، سائنس اور مذہب کی روشنی میں

ڈاکٹر حافظ محمد زبیر

اسسٹنٹ پروفیسر، کامساٹس انسٹی ٹیوٹ آف انفارمیشن ٹیکنالوجی، لاہور

ریسرچ فیلو، مجلس تحقیق اسلامی، ماڈل ٹاؤن، لاہور

ریسرچ فیلو، شعبہ تحقیق اسلامی، قرآن اکیڈمی، لاہور

دار الفکر الاسلامی

لاہور

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾

[الأنعام:116]

”اور اگر آپ نے زمین میں ان لوگوں کی پیروی کی جو کہ اکثریت میں ہیں تو وہ آپ کو اللہ کے رستے سے بھٹکا دیں گے۔ اکثریت تو محض گمان کے پیچھے دوڑ رہی ہے اور وہ اٹکل پچو سے کام چلا رہے ہیں۔“

انتساب

احمد جاوید صاحب کے نام

کہ وہ ان لوگوں میں شامل ہیں کہ جن کے بارے یہ جان کر زیادہ
اطمینان ہوتا ہے کہ وہ ہمارے مکتبِ فکر سے نہیں، طرفِ مخالف سے
تعلق رکھتے ہیں۔

فہرست مضامین

مقدمہ

موضوع کا تعارف

وجود باری تعالی فلسفہ، سائنس اور مذہب تینوں کا موضوع رہا ہے۔ عام طور اصطلاح میں اُس علم کو الٰہیات (Theology) کا نام دیا جاتا ہے کہ جس میں خدا کے بارے بحث کی گئی ہو۔ اس کتاب میں ہم نے فلسفہ و منطق، سائنس و کلام اور مذہب و روایت کی روشنی میں وجود باری تعالی کے بارے میں بحث کی ہے۔

وجود باری تعالی کے بارے بڑے نظریات (mega theories) چار ہیں۔ نظریہ فیض، نظریہ عرفان، نظریہ ارتقاء اور نظریہ تخلیق۔ یہ واضح رہے کہ چوتھے نقطہ نظر کو ہم محض اس کی تھیورائزیشن کے عمل کی وجہ سے تھیوری کہہ رہے ہیں کہ اب اس عنوان سے نیچرل اور سوشل سائنسز میں بہت سا علمی اور تحقیقی کام منظّم اور مربوط نظریے کی صورت میں سامنے آرہا ہے جبکہ حقیقت کے اعتبار سے یہ محض تھیوری نہیں بلکہ امر واقعی ہے۔

پہلا اور دوسرا نقطہ نظر فلاسفہ کا ہے کہ جو افلاطونی، نوافلاطونی، مشائین، اشراقین، عرفانیہ اور حکمت متعالیہ میں منقسم ہیں۔ افلاطونی اور مشائین کے علاوہ بقیہ کے ساتھ صوفی ہونے کا ٹیگ بھی لگا ہوا ہے دراں حالانکہ یہ صوفی کی بجائے دراصل افلاطونی، مشائی اور نوافلاطونی ہیں کہ ان میں سے کوئی بھی گروہ وجود باری تعالی کے مسئلے میں متقدمین اور محققین صوفیاء پر اعتماد نہیں کر رہا بلکہ صحیح معنوں میں افلاطون (348-424 ق م)، ارسطو (348-424 ق م) اور فلاطینوس (205-270ء) کے رستے پر ہیں۔

تیسرا نقطہ نظر دہریوں اور منکرین خدا (Atheists) کا ہے کہ نیچرل سائنسز کے رستے ماہرین حیاتیات (Biologists) اور ماہرین طبیعیات (Physicists) کی ایک جماعت نے اس نظریے کو اختیار کیا ہے۔ وجود کے بارے یہ موقف نظریاتی فزکس اور نظریاتی بائیالوجی کے ماہرین کے ہاں معروف ہے۔

چوتھا نقطہ نظر صحابہ، تابعین، تبع تابعین، ائمہ اربعہ، محدثین عظام، متقدمین صوفیاء اور متکلمین رحمہم اللہ کا ہے۔ دوسرے نقطہ نظر نے صرف خالق کے وجود کو حقیقت جبکہ تیسرے نے صرف مخلوق کو حقیقت جانا۔ اور پہلے اور چوتھے نقطہ نظر میں خالق اور مخلوق دونوں کا وجود الگ الگ حقیقت ہیں۔ اس کتاب میں ہم تین ابواب میں تینوں مکاتب فکر کے چاروں نقطہ ہائے نظر کا عقلی و نقلی تجزیہ پیش کریں گے۔

تالیف کا پس منظر اور مقصد

سب سے پہلے محترم ڈاکٹر اسرار احمد رحمہ اللہ کے ذریعے صوفیاء کے وحدت الوجود کے نقطہ نظر کا علم ہوا۔ اسی دوران برطانوی مصنفہ کیرن آرمز سٹرانگ کی ایک کتاب کا ترجمہ بعنوان "خدا کی تاریخ" دیکھنے کا موقع ملا۔ بعد ازاں وحدت الوجود پر سلفیہ کی تنقیدیں پڑھیں۔ پھر وحدت الوجود کے مویدین کی تحریریں پڑھنا شروع کیں تو تقریباً دو سال اسی طرح مطالعہ رہا کہ کسی طرح وحدت الوجود کے مویدین اور ناقدین دونوں کا موقف اچھی طرح سمجھ آ جائے۔ اور اس دوران اس موضوع پر کوئی دو صد سے زائد کتب، رسائل اور تحقیقی مضامین جمع ہو گئے۔ علاوہ ازیں احمد جاوید صاحب کے اس موضوع پر لیکچرز کی ایک سیریز سننے کو بھی ملی اور بعد میں سہ ماہی "جی" میں کچھ مضامین پڑھنے کو ملے۔

اس سے ذہن میں یہ نقطہ آیا کہ وحدت الوجود تو ایک ضمنی مسئلہ ہے، اصل مسئلہ تو "وجود" کا ہے۔ پہلے اس کو سمجھنا ضروری ہے۔ پس یہ بات اس چیز کی محرک بنی کہ فلسفہ، سائنس اور مذہب میں خدا کے وجود کے بارے جو ابحاث موجود ہیں تو ان کا ایک تنقیدی اور تجزیاتی مطالعہ کیا جائے۔ بہر حال اس موضوع پر کچھ تفصیلی مضامین مرتب کیے جو کہ سہ ماہی "حکمت قرآن" میں چار اقساط میں شائع ہوئے۔ بعد ازاں ان مضامین پر کچھ فیڈ بیک موصول ہوا تو ان کی تہذیب و تنقیح اور ان میں اضافوں کے ساتھ اس بحث کو ایک کتاب کی صورت میں سمیٹ دیا گیا جو اس وقت آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ اس کتاب میں وجود کے بارے چار بڑے نظریات کو زیر بحث لایا گیا

ہے کہ جن میں سے دو روایتی فلسفے کے ہیں، ایک سائنس کا اور ایک مذہب کا ہے۔ وجود میں اصل تو وجود باری تعالی ہی ہے لہٰذا وجود باری تعالی کی بحث ایک اعتبار سے وجود ہی کی بحث ہے۔

اس کتاب کو مرتب کرنے کا ایک مقصد یہ بھی تھا کہ اب چونکہ درس نظامی کے نصاب میں فلسفہ اور منطق اس طرح سے نصاب میں شامل نہیں ہے یا شامل تو ہے لیکن اس کی تدریس کا مقصد متعین کتاب کے متن کے حفظ اور حل سے زیادہ کچھ نہیں ہوتا لہٰذا کچھ ایسی تحریر مرتب ہو جائے کہ جس میں روایتی انداز سے ہٹ کر مسلم دور کے فلسفے، کلام اور منطق اوران کی بنیاد پر کھڑے ہونے والے جدال کا مطالعہ سمجھ کر کیا جا سکے۔ ہر ایک کا دعوی یہ ہے کہ دوسرے کو میری بات سمجھ نہیں آئی البتہ یہ شور کرنے والوں میں وحدت الوجود والے زیادہ آگے ہیں اگرچہ ان کی یہ بات کسی حد تک بجا بھی ہے لیکن بالکل درست بھی نہیں ہے۔ ذہن دونوں طرف موجود ہے، بس عاجزی کی ضرورت ہے اور اس عاجزی کے ساتھ ایسی گفتگو کہ جس سے فریق مخالف میں یہ احساس پیدا ہو سکے کہ میرا مخالف کند ذہن نہیں ہے۔ بس اتنی بات تو میں ضرور کہوں گا کہ اگر آپ کو اس کتاب کی بعض عبارات سمجھ نہیں آئیں تو یہ اس بات کی کافی دلیل ہے کہ آپ اس موضوع پر فلسفیانہ، سائنسی اور منطقی گفتگو کرنے کے لیے ابھی اہل نہیں ہیں، چاہے آپ کے سابقے لاحقے کچھ بھی ہوں۔ کرنے کا کام یہ ہے کہ اس موضوع پر یا تو کتاب وسنت کا بیانیہ پیش کرتے رہیں یا پھر اپنا مطالعہ اور سوچ بچار بڑھائیں اور پھر کچھ عرض کریں تو یہ بحث کسی علمی رخ میں آگے بڑھ سکے گی ورنہ تو فلسفہ، منطق، عقل اور سائنس کا شور کرنے والے پہلے ہی بہت ہیں۔

کتاب کے مطالعہ کا طریق کار

بلاشبہ اس کتاب کی ابحاث مشکل ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فلسفہ باقاعدہ ایک علم ہے اور سائنس بھی باقاعدہ ایک علم ہے لہٰذا فلسفے میں جب وجود باری تعالی کی بحث کی جائے گی تو فلسفے کی مبادیات کا علم ہونا ضروری ہے، ورنہ کچھ پلے نہیں پڑے گا۔

اسی طرح سائنس کے تحت جب وجود باری تعالی کی بحث کی جائے گی تو سائنس کی مبادیات کا علم ہونا بھی ضروری ہے کہ جس طرح مذہب میں وجود باری تعالی کی بحث کو سمجھنے کے لیے مذہب اور خاص طور علم کلام کی مبادیات کا علم ہونا ضروری ہے۔

فلسفے کے ایک طالب علم کو اس کتاب کا پہلا باب بہت اچھی طرح سمجھ میں آئے گا کہ جس کا موضوع وجود باری تعالی اور فلسفہ و منطق ہے۔ اور سائنس یا یونیورسٹی کے ایک طالب علم کو دوسرا باب بہت آسان لگے گا کہ جس کا موضوع وجود باری تعالی اور سائنسی نظریات ہیں۔ اور جو فلاسفی آف سائنس کا طالب علم ہے تو اس کے لیے تو دونوں ابواب دلچسپی کا باعث ہوں گے۔ اور دینی مدارس کے طلباء کو تیسرے باب کی خوب سمجھ آئے گی، ان شاء اللہ۔

منہج بحث و تحقیق

ہم نے کوشش کی ہے کہ ہر بات کا حوالہ اصل مصادر سے پیش کیا جائے لیکن اگر بنیادی مصدر مہیا نہ ہو سکا تو ثانوی مصدر سے حوالہ دیا گیا ہے۔ کسی کتاب کے اگر ایک سے زیادہ نسخوں سے استفادہ کیا گیا ہے تو ان دونوں کو مصادر میں شامل کیا گیا ہے۔ احادیث کی تحقیق اور ان پر حکم لگانے میں علامہ البانی رحمہ اللہ کی رائے پر اعتماد کیا گیا ہے۔

اظہار تشکر

میں آخر میں ریکٹر کامسائٹس پروفیسر ڈاکٹر ایس ایم جنید زیدی صاحب، ڈائریکٹر لاہور کیمپس پروفیسر ڈاکٹر قیصر عباس صاحب اور ہیڈ آف ہیومینیٹیز ڈیپارٹمنٹ ڈاکٹر عماد الحق صاحب کا بھی انتہائی شکر گزار ہوں کہ جنہوں نے یونیورسٹی میں بحث اور تحقیق کے لیے مطلوبہ وسائل اور ماحول کی فراہمی میں کوئی کسر نہیں چھوڑ رکھی ہے۔

آخر میں، میں اپنی اہلیہ محترمہ کا شکریہ ادا کرتا ہوں کہ جن کے تعاون اور حوصلہ افزائی سے یہ کتاب پایہ تکمیل کو پہنچ پائی۔

جزاکم اللہ خیرا

ابو الحسن علوی

باب اول

وجود باری تعالی اور فلسفہ و منطق

اس باب میں قدیم فلسفہ اور منطق کی روشنی میں وجود باری تعالی پر جو بحث کی گئی ہے، اس کا ایک مطالعہ و تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔

وجود باری تعالی اور فلسفہ و منطق

انسان کو ہمیشہ سے جن سوالات کا جواب جاننے کے بارے تجسّس رہا ہے، ان میں سے ایک بہت بڑا سوال وحدت اور کثرت کے باہمی تعلق کا ہے۔ فلسفہ، سائنس اور مذہب تینوں نے اس بات کا جواب دیا ہے کہ وحدت اور کثرت کا باہمی تعلق کیا ہے کہ جسے اصطلاح میں "ربط الحادث بالقدیم" بھی کہتے ہیں۔ سب سے پہلے ہم وجود کے بارے کلاسیکل فلسفے میں پائے جانے والے دو بنیادی نظریات کا ذکر کرتے ہیں اور اس کے بعد سائنس کے نظریہ ارتقاء اور مذہب کے نظریہ تخلیق پر بحث ہو گی۔

۱۔ نظریہ فیض

فلاسفہ نے کثرت سے وحدت تک پہنچنے کے لیے عقل و منطق اور فکر واستدلال کو مصدر بنایا اور بعض نے عقل و منطق کے ساتھ کشف والہام کو بھی ماخذ قرار دیا ہے۔ پہلا گروہ ارسطو اور اس کے متبعین کا ہے کہ جنہیں "مشائین" بھی کہتے ہیں جبکہ دوسرا افلاطون اور اس کے پیروکاروں کا ہے کہ جو "اشراقین" کے نام سے معروف ہیں۔ انہی اشراقیوں سے ایک گروہ "صدرائیہ" کا اور دوسرا "عرفانیہ" کا نکلا ہے کہ جسے "وجودیہ" بھی کہتے ہیں۔ اور پھر "وجودیہ" سے اختلاف کے نتیجے میں "شہودیہ" پیدا ہوئے۔

ہم یہ واضح کرتے چلیں کہ مسلمانوں میں فلسفے کے چار مکاتب فکر وجود میں آئے۔ ایک "مشائین" کہ جو ارسطو کے پیروکار تھے اور اس کے بانیوں میں یعقوب بن اسحاق الکندی (185-256ھ)، ابو نصر محمد الفارابی (260-339ھ)، ابو علی الحسین بن عبد اللہ ابن سینا (370-427ھ)، محمد بن یحی ابن ماجہ (487-533ھ)، محمد بن احمد ابن رشد (520-595ھ)، نصیر الدین محمد الطوسی (597-672ھ) ہیں۔ دوسرا "اشراقین" ہیں جو اپنی نسبت افلاطون کی طرف کرتے ہیں اور اس کے بانی

شہاب الدین یحیٰ سہروردی المقتول (549-586ھ) ہیں۔[1] تیسرا مکتبہ "صدرائیہ" ہے کہ جن کی فکر کو "حکمت متعالیہ" کہتے ہیں اور اس کے بانی صدر الدین الشیرازی محمد ملا الصدرا (980-1050ھ) ہیں۔

چوتھا مکتب فکر عرفانیہ کا ہے کہ جن کی فکر کو "فلسفہ عرفان" کہتے ہیں اور اس کے بانیوں میں شیخ ابن عربی (560-638ھ)، ابن الفارض (576-632ھ)، صدر الدین القونوی (606-673ھ)، عفیف التلسمانی (610-690ھ)، ابن سبعین (613-669ھ)، عبد الرزاق الکاشانی (متوفی 730ھ)، داؤد القیصری (متوفی 751ھ)، عبد الکریم الجیلی (767-832ھ)، عبد الرحمٰن الجامی (817-898ھ) اور عبد الغنی النابلسی (1050-1143ھ) ہیں۔ "شہودیہ" کے بانی شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی رحمہ اللہ (971-1034ھ) ہیں کہ جو "عرفانیہ" ہی کی ایک شاخ شمار ہوتے ہیں۔

متقدمین مشائین کا کہنا ہے کہ وجود ایک "کلی" (Universal) ہے جو کہ واجب اور ممکن یا قدیم اور حادث وغیرہ میں منقسم ہے۔ یہ ابو نصر فارابی (متوفی 339ھ) اور ابن سینا (متوفی 427ھ) کا موقف ہے کہ جس کے مطابق وجود کی حقیقت وحدت نہیں بلکہ کثرت ہے، اگرچہ وجود کی اصل، وحدت ہی ہے۔ وجود کی حقیقت کے بارے یہی قول متکلمین نے اختیار کیا اور یہی قول سلف صالحین، فقہاء اور محدثین کا ہے۔ البتہ فلاسفہ اور متکلمین نے واجب الوجود کے وجود کی حقیقت کے بیان میں بہت سی ایسی باتیں کہی ہیں جو محل نظر ہیں۔ مشائین نے وحدت سے کثرت کے صدور کی بنا اپنے "نظریہ فیض" (Emanationism) پر رکھی کہ جسے "نظریہ صدور" بھی کہا جاتا ہے۔ اگرچہ اسے ایک نظریے کی صورت فلاطینوس نے دی تھی لیکن ابو نصر فارابی نے اس نظریے کی تہذیب وتنقیح کے بعد اسے ایک مکمل نظام کی صورت میں

[1] شہاب الدین عمر سہروردی [متوفی 632ھ]، صاحب کتاب عوارف المعارف اور بانی سلسلہ سہروردیہ اور ہیں اور یہ صاحب اور ہیں۔

پیش کیا ہے کہ جس کی کچھ جزئیات کو بعد میں ابن سینا نے مکمل کیا ہے۔

وحدت سے کثرت کے صادر ہونے کے بارے فیثا غورث (570-495 ق م) کا کہنا تھا کہ تمام اشیاء کی اصل واحد ہے۔ واحد سے اعداد نکلتے ہیں اور اعداد سے نقاط نکلتے ہیں۔ نقاط سے خطوط، خطوط سے سطوح اور سطوح سے اجسام نکلتے ہیں اور اجسام سے عناصر اربعہ [1](four ultimate elements) نکلتے ہیں۔آسان الفاظ میں عدد سے نقطے بنتے ہیں، نقطوں سے خط بنتا ہے، خط سے سطح بنتی ہے جیسا کہ مربع، متحاذی خطوط کا مجموعہ ہے۔اور سطح سے حجم بنتا ہے کہ جس کی ایک صورت جسم بھی ہے۔ [2] فیثا غورث چونکہ ایک ریاضی دان تھا لہٰذا اس نے کائنات کی اصل ریاضی کے "اعداد" (Numbers) کو بنایا ہے جیسا کہ افلاطون نے کائنات کی اصل "امثال" اور ارسطو نے "صور" (Forms) کو قرار دیا ہے۔

فلاطینوس (270-205ھ) جو کہ ایک عیسائی زاہد اور فلسفی تھا، نے "نظریہ فیض" پیش کیا اور کہا کہ حقیقت "واحد" ہے اور واحد سے عقل، عقل سے نفس اور نفس سے مادہ کے صدور کی صورت میں کثرت کا ظہور ہوا ہے۔اس کے نزدیک واحد نہ تو ذات ہے اور نہ ہی صفت ہے۔ واحد نہ تو جوہر ہے، نہ عرض اور نہ ہی عقل اور نہ ہی خالق بلکہ وہ صرف واحد ہے یعنی واحد مطلق (The Absolute One)۔ واحد کے بلاارادہ فیضان (emanation) سے "عقل" (Nous) کا صدور ہوا ہے اور یہاں اس مرتبہ ثانیہ میں ثنویت کا تصور موجود ہے کہ عقل کے ساتھ معقول بھی ہو گا۔ عقل سے "نفس کلی" (Psyche) کا صدور ہوا اور یہ تیسرا مرتبہ ہے۔ یہ تینوں مراتب عالم غیر حسی میں ہیں۔ اور نفس کلی سے "مادی اجسام" کا صدور ہوا ہے اور یہ چوتھا مرتبہ عالم حسی میں ہے۔ اس نے پہلی مرتبہ وجود میں ایک منظّم نظام مراتب (hierarchy) قائم کر کے کثرت کو وحدت کی صورت میں دکھایا۔ [3] اس موضوع

---

[1] آگ، ہوا، پانی اور مٹی۔

[2] نقولا الحداد، في مصر فلسفة أصل الوجود، مجلة الرسالة، دسمبر 1945، العدد 650، مصر

[3] فرفوريوس الصوري، تاسوعات أفلوطين، تعريب عن الأصل اليوناني للدكتور فريد جبر، مراجعة

پر فلاطینوس (205-270ء) کے خیالات کو اس کے شاگرد فرفوریوس (234-305ء) نے "التاسوعات" (Enneads) کے نام سے مرتب کیا ہے۔فلاطینوس کا عربی نام افلوطین (Plotinus) ہے جبکہ اس کے شاگرد فرفریوس کو انگریزی میں پورفیری (Porphyry) کہتے ہیں۔

ابو نصر فارابی (260-339ھ) کا کہنا یہ ہے کہ وجود دو قسم پر ہے؛ایک کوواجب الوجود (The Necessary Being) کہتے ہیں اور دوسرے کو ممکن الوجود (The Contingent Being)۔اور واجب الوجود، واحد ہے، خیر محض ہے، عقل محض ہے، معقول محض ہے، عاقل محض ہے، عاشق اول ہے، معشوق اول ہے اور تمام موجودات اسی سے ہیں اور اسی کی وجہ سے ہیں۔[1]

فارابی کے نزدیک واجب الوجود "عقل محض" ہے کہ جس کا فعل "تعقل" ہے لیکن یہاں دو باتیں اہم ہیں؛ایک یہ کہ واجب الوجود کا تعقل اپنی ذات کے بارے میں ہی ہے نہ کہ غیر کے بارے میں جبکہ ہم انسان اپنی ذات اور اپنے غیر دونوں کے بارے میں سوچ لیتے ہیں۔اور دوسرا یہ کہ یہ تعقل، ارادی نہیں ہے بلکہ ضروری ہے یعنی ازخود سے ہے اور جبری ہے۔اس لیے واجب الوجود سے "عقل اول" (First Intellect) صادر ہوئی ہے نہ کہ واجب الوجود نے اسے پیدا کیا ہے کیونکہ تخلیق کے لیے قصد اور ارادہ لازم ہے۔فارابی کے اس نظریہ کو "نظریہ فیض" یا "نظریہ صدور" بھی کہتے ہیں کہ جسے سب سے پہلے فلاطینوس نے پیش کیا تھا۔

واجب الوجود کے تعقلِ ذات سے "عقل اول" صادر ہوئی۔اب عقل اول دو طرح سے سوچتی ہے؛ایک اوپر والے کے بارے میں کہ جس سے وہ صادر ہوئی ہے یعنی واجب

الدكتور جيرار جهامي والدكتور سميح دغيم، مكتبة لبنان، بيروت، 1997ء، ص 436-437، 457-459؛ بيصار، محمد عبد الرحمن، شيخ الأزهر، الدكتور، الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، المنشورات العربية، بيروت، 1973ء، ص 155 -154؛ صالح حسين الرقب، الدكتور، دراسة في الفلسفة اليونانية والإسلامية، المكتبة الشاملة، مكة المكرمة، ص 57-60

[1] الفارابي أبو نصر، عيون المسائل في المنطق ومبادي فلسفة القديمة، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ص 4-5

الوجود کے بارے میں تو اس سے "عقل ثانی" (Second Intellect) صادر ہوتی ہے۔ یا پھر عقل اول اپنے بارے میں سوچتی ہے۔ اور عقل اول جب اپنے بارے میں سوچتی ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہوتی ہیں؛ عقل اول جب اپنی علت کے بارے سوچتی ہے تو وہ اپنے آپ کو "واجب الوجود لغیر" قرار دیتی ہے اور جب وہ اپنے وجود سے پہلے، کے بارے میں سوچتی ہے تو اپنے آپ کو "ممکن الوجود" سمجھتی ہے۔ پہلی صورت کو "وجود" اور دوسری کو "ماہیت" (essense) کہتے ہیں اور اس طرح فارابی نے وجود اور ماہیت میں فرق کیا ہے کہ وجوب، علت کا خاصہ ہے اور امکان، ماہیت کا خاصہ ہے۔ ابو نصر فارابی وغیرہ کے نزدیک عالم کے تحقق کے لیے دو شرائط ہیں؛ علت اور امکان۔ پہلی شرط ذاتی ہے اور دوسری خارجی ہے۔

پس عقل اول یا تو اپنے بارے میں یہ سوچتی ہے کہ وہ "واجب الوجود لغیر" ہے کہ جسے "واجب الوجود لعلۃ" بھی کہتے ہیں یعنی وہ ہے تو واجب الوجود لیکن غیر کے سبب سے واجب الوجود ہے، بذاتہ واجب الوجود نہیں ہے۔ اس سوچ سے "نفس فلک" (Celestial Sphere Spirit) صادر ہوتا ہے۔ اور عقل اول جب اپنے بارے میں یہ سوچتی ہے کہ وہ ممکن الوجود ہے تو اس سے "جسم فلک" (Celestial Sphere Body) صادر ہوتا ہے۔ اس طرح عقل ثانی سے عقل ثالث، نفس فلک دوم، جسم فلک دوم صادر ہوتا ہے۔ اور یہاں تک کہ دس عقلیں اور نو نفس افلاک اور نو جسم افلاک صادر ہو جاتے ہیں اور دسویں عقل کو "عقل فعال" (Active or Productive Intellect) کہتے ہیں جو کہ "ہیولی" [1] کی اصل ہے۔ [2]

---

[1] ہیولی [Hyle] یونانی زبان کا لفظ ہے کہ جس کا معنی اصل یا آسان الفاظ میں مادہ [Substance] ہے جو کہ صورت کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ ارسطو کے نزدیک کسی شیء کے وجود کے لیے دو چیزیں ضروری ہیں؛ ایک ہیولی یعنی مادہ اور ایک اس کی صورت [Form]۔ یہ دونوں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتے ہیں۔ تمام اشیاء میں مادہ ایک ہے جبکہ ان میں اختلاف صورتوں کا ہے۔ ہیولی کی نہ تو کوئی شکل ہوتی ہے اور نہ ہی کوئی صفت۔ صورت، ہیولی یعنی مادے کو ایک خاص شکل دیتی ہے اور ہیولی اور صورت آپس میں لازم وملزوم ہیں۔ اور صورت سے مراد صرف شکل نہیں ہے بلکہ مادے کی جمیع صفات ہیں۔

[2] عيون المسائل في المنطق ومبادي فلسفة القديمة: ص 7-8

اور پھر "عقل فعال" سے عناصر اربعہ صادر ہوتے ہیں اور اس طرح چار عالم مکمل ہو جاتے ہیں؛ عالم عقلی، عالم نفسی، عالم طبیعی اور عالم جسمانی۔ عالم عقلی سے مراد عقول کا عالم ہے کہ جس میں کوئی مادہ اور قوت کارفرما نہیں ہے سوائے اس کے کہ یہ عقول، واحد کی طرف اشتیاق سے لپکتی رہتی ہیں۔ عالم نفسی سے مراد "ذوات معقولہ" (intelligible things) ہیں جو اجرام فلکیہ (celestial bodies) کی تدبیر کرتی ہیں اور عقول کی عشاق ہیں۔ عالم طبیعی سے مراد اجسام میں "قوی سماویہ" (celestial faculties) ہیں۔ اور عالم جسمانی "مادہ محض" ہے۔ یہی ابن سینا کا بھی کہنا ہے۔ [1] آسان الفاظ میں عقل فعال کے "فیض" سے ہیولی یعنی مادہ اور صورت حاصل ہوئی۔ اس مادہ اور صورت سے عناصر اربعہ کی تشکیل ہوئی۔ ان عناصر اربعہ میں عقل فعال کی نگرانی، اور افلاک اور ان کی حرکت کی تاثیر سے یہ استعداد پیدا ہوتی ہے کہ ان پر "عقل فعال" کا فیضان جاری ہو اور یہی فیضان انہیں "صورت" کی شکل دے اور یہی صورت ہی نفس کہلائے۔ پس عقل فعال کو "واہب الصورۃ" یعنی مادے کو صورت دینے والی بھی کہتے ہیں۔

پس اس طرح فارابی کے نزدیک وحدت سے کثرت صادر ہوئی ہے یا قدیم سے حادث کا صدور ہوا ہے۔ اور اس فلسفے کی بنیادی وجہ ان کا اس فلسفیانہ اصول پر ایمان ہے کہ "واحد" (The One) سے صرف واحد ہی صادر ہو سکتا ہے۔ فلاسفہ کا کہنا ہے کہ اصل و فرع یا علت و معلول میں صدور، عدد اور کیفیت میں برابر ہونا چاہیے لہذا ایک سے ایک ہی صادر ہو سکتا ہے اور وہی چیز صادر ہو گی جو مصدر رہے یعنی عقل سے عقل ہی صادر ہو گی۔ اور اس فلسفے کے بیان کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ان کا خیال ہے کہ اس کے بعد ہمیں تخلیق عالم کے لیے کوئی علیحدہ سے عقلی و منطقی دلیل دینے کی ضرورت نہیں ہے کہ وجود ہی، وجود کا سبب اور علت ہے۔

یہ ان کے نزدیک عالم سماوی کی حقیقت ہے کہ وہ "عقول عشرہ" (ten

---

[1] محمد أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، مصر، ص 410

(intellects) سے بنا ہے اور یہ عقول ان کے زعم میں اللہ اور فرشتے ہیں۔ عالم ارض کے بارے ان کی سوچ یہ ہے کہ اس میں ادنی سے اعلی کی طرف ارتقاء ہوا ہے۔ مادہ سے عناصر اربعہ یعنی آگ ، ہوا، پانی اور مٹی بنے۔ عناصر اربعہ سے "معدنیات" بنیں۔ معدنیات سے "نباتات" وجود میں آئے۔ نباتات سے "حیوانات" بنے۔ اور حیوانات سے "انسان" وجود میں آیا۔ دونوں عالموں کے مابین ان کے نزدیک رابطہ "عقل فعال" ہے جو کہ دسویں عقل ہے۔ اور یہ ان کے نزدیک جبرئیل عَلَیْہِ السَّلام ہیں۔

فارابی نے سلسلہ موجودات کو دو حصوں میں منقسم کیا ہے؛ روحانی اور مادی۔ پہلے سلسلہ میں وہ تنزل کا قائل ہے اور اس میں اس نے چار مراتب بنائے ہیں۔ پہلا مرتبہ اللہ عزوجل کا ہے۔ دوسرا "عقول تسعہ" کا ہے جو "افلاک تسعہ" کی طرح محرکہ ہیں کہ پہلی عقل پہلے آسمان، دوسری کواکب ثابتہ (fixed stars)، تیسری زحل، چوتھی مشتری، پانچویں مریخ، چھٹی سورج، ساتویں زہرہ، آٹھویں عطارد اور نویں چاند کی محرک ہے۔ تیسرا مرتبہ "عقل فعال" کا ہے اور چوتھا "نفس انسانی" کا ہے۔ پانچواں مرتبہ "صورت" اور چھٹا "مادہ" کا ہے۔ پہلے تین مراحل تو خالص روحانی ہیں جبکہ آخری تین کا تعلق جسم سے بھی ہے۔ "عقل فعال" اللہ کی ذات سے یوں صادر ہوتی ہے جیسا کہ شعاع سورج سے اور عقول کی قوتِ متخیلہ سے چھ قسم کے اجسام حاصل ہوتے ہیں؛ اجرام سماوی، حیوان ناطق، حیوان غیر ناطق، نباتات، معدنیات اور عناصر اربعہ۔ فلاطینوس اور ابو نصر فارابی دونوں کے نزدیک فیض، ازلی اور قدیم ہے کیونکہ واحد، ازل ہی سے "جواد" بھی ہے اور "فیاض" بھی۔ نظریہ فیض کے حاملین فعلِ معرفت کو فعلِ ایجاد کے معنی میں ہی لیتے ہیں یعنی ان کے نزدیک معرفت اور وجود گویا کہ ایک ہی شیء ہے کہ معرفت ہی کثرت کی اصل بنیاد ہے کہ عقل اول کے اپنی ذات کے بارے تعقل سے ہی کثرت کا آغاز ہوا ہے۔[1] اس سے یوں محسوس ہوتا ہے کہ نظریہ فیض اور نظریہ وحدت الوجود میں بہت مناسبت ہے بلکہ نظریہ وحدت الوجود، نظریہ فیض ہی سے متاثر

---

[1] تاریخ الفکر الفلسفي في الإسلام: ص 338-340

ہے کہ وحدت الوجود میں اگرچہ "فیضان" کی جگہ "تجلی" (manifestation) نے لے لی ہے لیکن "تعقل ذات" (self-cognition) وجودیوں کے ہاں بھی "تخیل ذات" (self-imagination) کے نام سے موجود ہے اور اِسی پر ہی اُن کے نظریے کی بناء اور اٹھان ہے۔

عقول "واجب الوجود لغیرہ" ہیں اور اجسام فلک "ممکن الوجود لذاتہ" ہیں۔ اب ان دونوں کے مابین ایک مشترکہ مرتبے کا اثبات بھی کیا گیا ہے کہ جنہیں "نفوس فلک" کا نام دیا گیا ہے جو نہ تو عقل ہے اور نہ ہی جسم ہے بلکہ ان دونوں کے مابین ایک مرتبہ ہے کہ جسے "الجمع بین المرتبین" یا "واجب و ممکن" کہا جا سکتا ہے۔ فیض اور صدور کی نوعیت کی نسبت فارابی کا رجحان پہلے ثنائی تھا جبکہ پھر ثلاثی ہوا۔ اور بعض نے تو فیض کی نوعیت کو رباعی اور سداسی بھی بنا دیا جیسا کہ نصیر الدین طوسی نے شرح الاشارات لابن سینا میں سداسی نوعیت کا اظہار کیا ہے۔ اور رباعی یوں بنایا گیا کہ چار چیزوں معلول کا وجود، اس کی ماہیت، اول کا علم اور اس کی اپنی ذات کا علم سے عقل ثانی، صورت فلک، مادہ فلک اور نفس فلک صادر ہوا ہے۔

ابن سینا کا کہنا یہ ہے کہ چونکہ عقل کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ براہ راست جسم کو متحرک کرے تو اس کے لیے درمیان میں نفس کی ضرورت ہے۔ ابن سینا نے بھی اس نظام کو ثلاثی ہی بنایا ہے۔ [1] البتہ اخوان الصفا نے موجودات کو دو حصوں میں منقسم کیا ہے؛ روحانی اور جسمانی۔ روحانی سے مراد عقل فعال، نفس کلی، ہیولی اور صور مجردہ ہیں۔ [2] ان کا کہنا یہ ہے کہ عقل فعال وہ پہلا وجود ہے جو واحد کے فیض کا نتیجہ ہے اور یہ ایک روحانی جوہر بسیط ہے کہ جو "کلمۃ اللہ" (word of God) کے قائمقام ہے۔ اور عقل فعال کا فیض "عقل منفعل" (passive intellect) ہے جو روحانی جوہر بسیط ہے لیکن صور کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اسے "نفس کلی" (universal

---

[1] محمد جلال أشرف، الله والعالم والانسان في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، ص 9

[2] حنا الفخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، دار الجليل، بيروت، ص 262

spirit) بھی کہتے ہیں۔ اسی طرح نفس کا فیض "ہیولی" ہے۔

امام غزالی رحمہ اللہ نے ان دونوں پر نقد کرتے ہوئے کہا ہے کہ نظریہ فیض نے اللہ عزو جل کی "صفتِ خلق" کو معطل کر دیا ہے، خیر یہ تو بہت سادہ سا نقد ہے جو کہ امام غزالی رحمہ اللہ نے کیا ہے۔ اصل نقد تو وہ ہے جو اس نظریے پر امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے کیا ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ اللہ کا بیٹا ماننے کے برابر والی بات ہے۔ فیض کا جو بھی معنی کر لیا جائے، اس میں تولد لازم آتا ہے لہذا "عقل اول" اللہ کی اولاد ہی ہوئی۔ جنہوں نے عیسی بن مریم علیہ السلام کو اللہ کا بیٹا قرار دیا ہے تو وہ اتنی گھٹیا بات تو نہیں کرتے کہ اللہ نے بیوی سے بیٹا جنا ہے۔ وہ بھی عیسی ابن مریم علیہ السلام کے اللہ کی ذات سے صدور کی نوعیت واضح کرنے کے لیے اسی قسم کا فلسفہ ہی بکھارتے ہیں۔ اور فرشتوں کو اللہ کی بیٹیاں ماننے کے مشرکین مکہ کے عقیدہ اور ان فلسفیوں کے "عقول عشرہ" کو ملائکہ قرار دینے میں بھی مناسبت پائی جاتی ہے۔

مسلمان فلسفیوں اور صوفیوں کا المیہ مشترکہ ہے۔ مسلمان فلسفی فلسفہ اور دین میں توافق پیدا کرنے کے لیے "عقل" کو اول مخلوق ثابت کرنا چاہتے ہیں اور اس کے لیے ان کے پاس جو روایات موجود ہیں، وہ موضوع اور منگھڑت ہیں کہ جنہیں انہی کے کسی بھائی نے وضع کیا ہے مثلاً یہ روایت کہ «أول ما خلق الله العقل»[1] یعنی اللہ عزوجل نے سب سے پہلے جس شیء کو پیدا کیا تو وہ عقل ہے۔ پھر عجب تماشا یہ ہے کہ جن صحیح روایات میں "قلم" کو اول مخلوق کہا گیا ہے تو وہاں "قلم" کا معنی "عقل" کر دیا ہے۔ صوفیوں نے بھی یہی کام کیا ہے کہ اپنے فلسفے اور دین میں توافق پیدا کرنے کے لیے دینی مصطلحات کو فلسفیانہ تصورات پر چسپاں کر دیا اور فلسفے کو دین سے ثابت کرنے کے لیے باقاعدہ روایات کو وضع کیا جیسا کہ «أول ما خلق الله نوري» یعنی سب سے پہلی شیء جو

---

[1] امام صغانی، امام ابن تیمیہ، امام ابن حجر، ملا علی القاری اور شیخ صالح العثیمین رحمہم اللہ وغیرہ نے اس روایت کو موضوع اور منگھڑت کہا ہے بلکہ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ اس کے منگھڑت ہونے پر محدثین کا اتفاق ہے۔[أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، الرد على المنطقيين، إدارة ترجمان السنة، باكستان، الطبعة الثانية، 1396ھ، ص 196]

اللہ عز و جل نے پیدا کی وہ میرا نور ہے یا «أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر» والی روایت۔ [1] جس طرح معلم ثانی ابو نصر فارابی کو یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ وہ "عقل اول" کی شرعی بنیادیں تلاش کرنے کے لیے موضوع احادیث کا سہارا لے تو اسی طرح شیخ ابن عربی کو "حقیقت محمدیہ" [2] کے اثبات کے لیے منگھڑت روایات کی ضرورت پڑی۔ فلسفیوں نے حضرت جبرئیل کو "عقل فعال" بنالیا تو صوفیوں نے "حقیقت محمدیہ" کو ذات الہی کا فیض اول۔ تو یہ لوگ نہ تو عقل کے رستے پر مکمل طور چلے کہ خالص عقلی تصورات پر دینی مصطلحات چسپاں کر کے یہ خالص فلسفیوں کے ہاں مولوی بن گئے اور نہ ہی یہ نقل کے رستے پر چلے کہ وہاں ان کی ساری بنیادیں موضوع اور منگھڑت روایات ہیں یا باطنی تفسیر۔

اور رہے متاخر وجودی صوفیاء تو ان کی اکثریت کی حکمت رٹی رٹائی ہے۔ [3] وہ ایک طرف وحدت الوجود کے نام پر "حقیقت محمدیہ" کا اثبات کریں گے اور دوسری طرف بریلوی دیوبندی اختلاف کی بنا پر نور بشر کے جھگڑے میں نور ہونے کا انکار کریں گے۔ وہ ہر جگہ حسن ظن اور تعصب، دو بنیادوں پر چلتے ہیں جبکہ ان کی تمام دانش کرائے کی ہوتی ہے۔ اور رہے متقدمین، چاہے وہ فلسفی ہوں یا صوفی، ان کی دانش کی انتہاء بس یہی ہے کہ اظہارِ خیال کے لیے مصطلحات کی ایک ڈکشنری بنالی ہے کہ جو عام استعمال میں نہ ہونے

---

[1] الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها، مكتبة المعارف، الرياض، 820/1

[2] صوفیاء کے نزدیک حقیقت محمدیہ سے مراد حق سبحانہ وتعالی کا پہلا تنزل ہے اور حق سبحانہ وتعالی کا یہ تنزل نور محمدی کی صورت میں ہوا۔ حقیقت محمدیہ وہ اجمال ہے جو تمام موجودات کا خلاصہ ہے۔ تمام کائنات، اسماء وصفات باری تعالی کا ظہور ہے اور اسماء وصفات باری تعالی کا اجمال، حقیقت محمدیہ ہے۔ حقیقت محمدیہ ہی تعین اول ہے اور عقل اول بھی، ظاہر اور باطن میں رابطہ بھی اور برزخ کبری بھی۔ [محمد ذوقی، سید محمد، سر دلبراں، الفیصل ناشران، لاہور، 2005ء، ص 46]

[3] ہمیں معلوم ہے کہ یہ الفاظ سخت ہیں لیکن حقیقت یہی ہے کہ جس طرح وحدت الوجود کے ناقدین کو یہ طعنہ دیا جاتا ہے کہ پست ذہن کے مالک ہیں تو یہی بات وحدت الوجود کے مویدین اور جیالوں پر بھی سچ ثابت ہوتی ہے، خاص طور پر اس وقت جبکہ یہ جیالے حکمت عالیہ کے نام پر جمیع نقیضین فرما رہے ہوں۔

کی وجہ سے لوگوں کے علم میں نہیں ہے۔ تو اسی کا نام انہوں نے حکمت اور دانش رکھ چھوڑا ہے۔ اور اس پر تماشا یہ ہے کہ خیالات میں کنفیوژن اور ذہنی الجھاؤ کی وجہ سے اظہارِ بیان فصیح نہیں ہے اور اسے فکری گہرائی کا نام دے کر خوش ہوتے رہتے ہیں کہ ہم اتنے پہنچے ہوئے ہیں کہ ہماری بات کم ہی لوگوں کو سمجھ آتی ہے۔ بھائی! یہ تو تمہارا نقص ہے نہ کہ خوبی، چاہے ذہنی الجھاؤ کے سبب ہو یا اظہارِ بیان پر قدرت نہ رکھنے کی وجہ سے ہو۔ جو بات تم دوسرے کو سمجھا نہیں سکتے، وہ کرنے کی ضرورت ہی کیا ہے۔ لوگ اگر ذہن لگائیں گے تو تمہاری بے ربط باتیں انہیں سمجھ آ ہی جائیں گی لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ تمہیں سمجھنے کے لیے انہیں اگر زور لگانا پڑتا ہے تو اس میں تمہاری کوئی خوبی ہے۔ جدید ریاضی سمجھنے کے لیے ایک فلسفی کو زور لگانا پڑے گا کیونکہ اسے ریاضی کی زبان کا علم نہیں ہے۔ پس اس طرح فزکس، بیالوجی، کیمسٹری، سائیکالوجی، اکنامکس اور فلسفے کی بھی ایک زبان ہے۔ فلسفے کی زبان سے ناواقفیت کا مطلب یہ نہیں ہے کہ غیر فلسفی کا ذہن فلسفی سے کم ہے۔ ذہن تو ایک کمہار کے پاس بھی فلسفی سے زیادہ ہو سکتا ہے جبکہ وہ تخلیق کار ہو۔ اصل میں چڑ ان اس رویے سے پیدا ہوتی ہے کہ جس میں فلسفی تو کائنات کا اعلی ترین دماغ بتلایا جاتا ہے اور باقی سارے جیسے بدھو ہوں۔ البتہ فلسفہ صرف ذہنی الجھاؤ اور اظہارِ بیان کی کمی کا نام نہیں ہے بلکہ اس میں بہترین ذہانت کا استعمال بھی ہے کہ انتہائی ذہانت اور دیوانگی کی سرحدیں ہمیشہ آپس میں ملتی آئی ہیں۔

فلسفہ اشراق کی بنیاد شہاب الدین سہروردی نے رکھی کہ جسے "حکمتِ اشراق" بھی کہتے ہیں اور اس کے متعبین "اشراقی" کہلاتے ہیں۔ اس نظریے میں فلسفے اور تصوف کو عقلی استدلال اور باطنی مشاہدہ کے ذریعے جمع کیا گیا ہے۔ اشراقین کا کہنا ہے کہ وجود "نور" ہے کہ جس کے کئی مراتب ہیں۔ اس کی حقیقت ایسا "نور الانوار" ہے کہ جس سے نور ہی حاصل ہوتا ہے۔ نور الانوار سے مجرد نور حاصل ہوتا ہے اور دونوں کی حقیقت میں فرق صرف کمی بیشی کا ہے۔[1] نور الانوار سے حاصل ہونے والے

[1] شهاب الدين يحي السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، تهران، 127/2

پہلے نور کو "نور اقرب" بھی کہتے ہیں کہ جسے فہلویہ "بہمن" کا نام دیتے ہیں۔ یہ نور اقرب، نور الانوار سے علیحدہ نہیں ہوتا بلکہ ان دونوں کی مثال یوں ہے جیسے سورج اور اس کی شعاع کی مثال۔[1] وجود، عین وحدت میں کثرت ہے اور عین کثرت میں وحدت ہے۔ وجود ایک "کلی مشکک" (skeptic universal) ہے جبکہ جمیع موجودات اس کے مصداقات ہیں۔ وجود کی وحدت "عددی" نہیں بلکہ "حقی" (graded in intensity) ہے جیسا کہ روشنی ایک "کلی مشکک" ہے، چاہے وہ سورج کی ہو، چاند کی ہو، بلب کی ہو یا ٹیوب لائٹ کی ہو۔

۲۔ نظریہ عرفان

مادی اور حقیقی دنیا کا فرق سب سے پہلے پارمینائڈیز (Parmenides) نے کیا۔ اس کے خیال میں کائنات کے دو رخ ہیں؛ ایک اصلی اور دوسرا ظاہری۔ اصلی رخ میں ایک ہی کامل اور کلی وجود ہے اور وہاں سکون ہے جو کہ ثبات کو مستلزم ہے جبکہ ظاہری رخ میں موجودات کا تفاوت ہے اور یہاں حرکت بھی ہے جو تغیر کو مستلزم ہے۔ پہلا رخ حقیقی جبکہ دوسرا وہم اور خیال ہے۔[2]

افلاطون، اس کے اس نقطہ نظر سے بہت متاثر ہوا اور اسی پر بناء رکھتے ہوئے اس نے عالم حسی اور عالم مثال (world of ideas) کا تصور پیش کیا۔ وہ عالم حسی میں "کثرت" اور عالم مثال میں "وحدت" کا قائل ہے۔[3] مثلاً اس کا خیال ہے کہ دنیا میں موجود تمام گھوڑوں کی اصل حقیقت وہ مثالی گھوڑا ہے جو عالم مثال میں ہے اور وہ کامل اور اکمل ہے۔ عالم مادی "جزئیات" اور عالم مثال "کلیات" کا عالم ہے۔ عالم مثال میں کلیات کا وجود حقیقی، غیر مخلوق، غیر متغیر اور مستقل بالذات ہے اور اس عالم تک

---

[1] مجموعة مصنفات شیخ الإشراق: 2/128-129

[2] ویلہلم نیسل، ڈاکٹر، مختصر۔تاریخ فلسفہ یونان، مترجم خلیفہ عبد الحکیم، ڈاکٹر پروفیسر۔، جامعہ عثمانیہ، حیدر آباد دکن، 1934ء، ص 45-46؛ حسن الفاتح قریب اللہ، فلسفة وحدة الوجود، الدار المصریة اللبنانیة، القاهرة، 1996ء، ص 28-29

[3] مختصر فلسفہ یونان: ص 120

رسائی کا ذریعہ عقل و استدلال ہے جبکہ عالم مادی میں ان کلیات کی موجود جزئیات، غیر حقیقی، ان کا عکس اور سایہ ہیں اور ان کو جاننے کا ذریعہ حواس ہیں۔ خیر اور حسن کی طرح شر اور قبح کے بھی امثال موجود ہیں اور یہی امثال کائنات کے حقائق یا اصول ہیں۔ اور عالم مثال میں موجود تمام کلیات کی اصل خیر ہے کہ جسے وہ خیر مطلق کہتا ہے۔ اور اسی خیر کو وہ تمام وجود اور جمیع علم کی اساس قرار دیتا ہے۔[1] افلاطون کے یہی "امثال" بعد ازاں نظریہ وحدت الوجود میں "اعیان" کی صورت میں کائنات کے "حقائق" قرار پائے۔

ہندو زاہد اور فلسفی آدی شنکر اچاریہ (788-820ء) نے اسی سے ملتا جلتا نظریہ پیش کیا۔ اس کے فلسفہ "ویدانت" کی اصل "ادویت" (Advaita) ہے کہ جس کا معنی غیر ثنویت ہے۔[2] ان کا کہنا ہے کہ "برہمہ" ہی تنہا حقیقت ہے جبکہ باقی سب کچھ دھوکا جبکہ کثرت، ایک وہم اور خیال ہے۔[3] کائنات کی حقیقت برہمہ ہے جو منور بالذات ہے جبکہ اس کی ظاہر صورت "اگیان" ہے۔ اور اگیان اس مکتب فکر میں غیر معین جہالت کا نام ہے۔[4] کائنات کی حقیقت کے بارے شنکر کے الفاظ[5] کا ایک ترجمہ تو یوں کیا گیا ہے کہ برہمن واحد مطلق ہی "حقیقت" (reality) ہے جبکہ یہ دنیا غیر حقیقی ہے لیکن فرد کی روح، برہمن سے مختلف نہیں ہے۔[6] اس کا ایک اور ترجمہ یوں

---

[1] مختصر فلسفہ یونان: ص122؛ علی عباس جلالپوری، روایات فلسفہ، تخلیقات، لاہور، ص 40-41

[2] رائے شیو موہن لعل ماتھر، قدیم ہندی فلسفہ، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، حکومت ہند، 1998ء، ص 311

[3] قدیم ہندی فلسفہ: ص 313-314

[4] قدیم ہندی فلسفہ: ص 321

[5] ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापर: ।
अनेन वेद्यं सच्छास्त्रमिति वेदान्तडिण्डिम: ॥ २०॥
brahma satyam jaganmithyA jIvo brahmaiva nAparah anena vedyam sacchAstram iti vedAntaDiNDimah. [Brahma Jnanavali Mala: Verse No. 20]

[6] Brahman the Absolute alone is real; this world is unreal (maya), but the jiva or the individual soul is not different from Brahman. [M. D. Chaturvedi and Bharatiya Vidya Bhavan, Hinduism, the Eternal Religion: Its Fundamentals,

کیا گیا ہے کہ برہمن اکیلا ہی حقیقت ہے جبکہ یہ دنیا ایک "وہم" ہے لیکن انتہاء کے اعتبار سے برہمن اور فرد کے نفس میں کوئی فرق نہیں ہے۔[1] ایک اور ترجمہ یوں کیا گیا ہے کہ برہما ہی حقیقت ہے اور کائنات نہ تو حقیقت ہے اور نہ ہی غیر حقیقت اور نفس، برہمن ہی ہے، نہ کہ اس سے علیحدہ کوئی شیء۔[2] فلاطینوس اور شنکر میں یہ فرق بتلایا جاتا ہے کہ فلاطینوس نے ایجاب کا رستہ اختیار کیا اور کثرت کی اصل، واحد کو قرار دیا جبکہ شنکر نے سلب کا طریقہ اپنایا اور کثرت کی اصل، غیر ثنویت کو قرار دیا۔ یعنی فلاطینوس کہتا ہے کہ وجود ایک ہی ہے اور شنکر کہتا ہے کہ دو نہیں ہیں۔ لیکن اگر ہم آخری ترجمہ کو شنکر کی فکر کی اصل بنائیں تو اس صورت میں فلاطینوس اور شنکر میں کوئی فرق نظر نہیں آتا۔

فلاطینوس سے متاثر ہو کر شیخ شہاب الدین سہروردی (549-587ء) نے اپنے فلسفہ اشراق کا تصور پیش کیا۔ انہوں نے اسے "حکمت متعالیہ" کا نام دیا اور وجود کو ایک "کلی مشکک" قرار دیا۔ سہروردی وہ پہلا شخص ہے کہ جس نے فلسفے کو تصوف اور تصوف کو فلسفے میں باقاعدہ ایک نظام کی صورت میں داخل کیا ہے اور ابن عربی نہ صرف اس معنی میں اس کا متبع ہے بلکہ ابن عربی کے نظریے کا بنیادی اسٹرکچر اسی طرح سہروردی کی حکمت سے مستعار ہے کہ جس طرح سہروردی کے فلسفے کی اٹھان فلاطینوس کے افکار پر ہے۔ سہروردی کے نزدیک وجود کی اصل "نور الانوار" ہے کہ

Beliefs, and Traditions, (Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1992), p. 75.]

[1] Brahman is the only truth, the world is illusion, and there is ultimately no difference between Brahman and individual self. [N.K. Singh and A.P. Mishra, Global Encyclopaedia of Indian Philosophy (Delhi: Global Vision Publishing House, 2010), p. 16.]

[2] Brahman is real, the universe is mithya (it cannot be categorized as either real or unreal). The jiva is Brahman itself and not different. This should be understood as the correct SAstra. This is proclaimed by Vedanta. [S. N. Sastri, Translation of Brahma Jnanavali Mala, retrieved 01 February, 2017 from http://www.celextel.org/adisankara/brahmajnanavalimala.html

جس سے نور ہی حاصل ہوتا ہے اور وہ اسے "نور اقرب" یا "نور عظیم" کا نام دیتا ہے۔ پھر اس نور سے ایک نور حاصل ہوتا ہے اور یہ سلسلہ جاری رہتا ہے یہاں تک کہ کمزور نور پر ختم ہو جاتا ہے۔ یہ طولی انوار ہیں کہ جن سے عرضی انوار صادر ہوتے ہیں اور یہ عرضی انوار وہی ہیں کہ جو افلاطون کی "امثال" ہیں۔ عرضی انوار دو قسم کے ہیں؛ ایک وہ جو طولی انوار کے مشاہدہ کے سبب صادر ہوتے ہیں اور دوسرے وہ جو طولی انوار کے اشراق کے سبب صادر ہوتے ہیں۔ "مشاہدہ" سے صادر ہونے والے عرضی انوار، "اشراق" سے صادر ہونے والے عرضی انوار سے افضل ہیں۔ مشاہدہ کے سبب صادر ہونے والے عرضی انوار سے عالم مثال اور عالم روح صادر ہوتا ہے جبکہ اشراق کے سبب صادر ہونے والے عرضی انوار سے عالم حس صادر ہوتا ہیں۔ پس شیخ الاشراق کے نزدیک عالم تین ہیں؛ عالم انوار، عالم مثال اور عالم حس۔ عالم انوار کی معرفت کا ذریعہ "عقل"، عالم مثال کی معرفت کا ذریعہ "خیال" اور عالم حس کی معرفت کا ذریعہ "حس" ہے۔ معرفت کے مصادر کی ترتیب صعودی ہے کہ پہلے حس ہے، پھر خیال اور پھر عقل جیسا کہ سہروردی کا کہنا ہے کہ جب آنکھ دیکھتی ہے تو درحقیقت آنکھ نہیں بلکہ نفس دیکھتا ہے اور دیکھنے کا عمل تقابل اور روشنی کے انعکاس کے سبب سے نہیں ہوتا بلکہ اشراق کے واسطے سے ہوتا ہے۔ اور نفس جن شکلوں کو دیکھتا ہے تو ان کا مخزن "قوت متخیلہ" نہیں بلکہ "نفوس فلکیہ" بنتے ہیں۔ سہروردی کے نزدیک نفس ایک غیر مادی جوہر ہے جو کہ عالم علوی سے ہے لہٰذا وہ اپنی اصل کی طرف رجوع کے لیے بے چین رہتا ہے لیکن جسم کے قید خانے کی وجہ سے مجبور ہے۔ پس اگر نفس کی تہذیب کر دی جائے تو یہ عالم مثال اور عالم انوار کی طرف لوٹ سکتا ہے۔ اور تہذیب نفس نہ تو محض "حکمت ذوقیہ" سے ہو سکتی ہے کہ جسے تصوف کہتے ہیں اور نہ ہی صرف "حکمت عقلیہ" سے ہو سکتی ہے کہ جسے فلسفہ کہتے ہیں لہٰذا ان دونوں کے ملانے سے ایک حکمت حاصل ہو گی کہ جسے "حکمت اشراق" کہتے ہیں اور اسی سے تہذیب نفس ہو گی اور اس حکمت کے حامل کو "الحکیم المتالہ" کہیں گے۔

سہروردی کے نزدیک عالم انوار سے عالم امثال اور عالم حس کا صدور قصد وارادے سے نہیں ہوا ہے اور ایسی ہی بات فلاطینوس نے کہی تھی۔ اور کتنی سادہ بات ہے جو فلاطینوس اور سہروردی وغیرہ کے نظریہ فیض کے رد میں کی جاسکتی ہے کہ اگر خدا "مختار" نہیں ہو گا تو "مجبور محض" ہو گا اور مجبور محض تو خدا نہیں ہو سکتا کہ یہ تو نقص ہے۔ اور اگر خدا کے پاس ارادہ اور قدرت ہی نہیں ہے تو وہ خدا کس چیز کا ہے؟

سہروردی کے بعد شیخ ابن عربی (560-638ھ) نے اپنی کتاب "فتوحات مکیہ" اور پھر "فصوص الحکم" میں عرفان کا تصور پیش کیا اور اسے "وحدت فی الوجود" کا نام دیا[1] کہ جو بعد میں داؤد القیصری وغیرہ جیسے شارحین فصوص کی اصطلاح میں "وحدت الوجود" کے نام سے معروف ہو گیا۔ فلاطینوس اور ابن عربی میں فرق یہ ہے کہ فلاطینوس وحدت سے کثرت کی بنیاد "فیضان واحد" کو بناتا ہے جبکہ ابن عربی کے نزدیک وہ "تجلی ذات" ہے۔

عرفانیوں کا کہنا ہے کہ وجود، وجود مطلق ہے اور موجودات اس کے ظواہر ہیں۔ "ذات بحت" کہ جسے وہ "وجود مطلق" کہتے ہیں، سے پہلی تجلی کے نتیجے میں مرتبہ "احدیت" صادر ہوا کہ جس سے ذات ہی میں علمی تمیز پیدا ہوا۔ اس مرتبہ میں دوسری تجلی کے نتیجے میں مرتبہ "واحدیت" صادر ہوا کہ جس میں ممکنات کے حقائق یعنی اعیان، علم الٰہی میں متمیز ہوئے۔

اشراقیوں اور عرفانیوں کا فرق یہ ہے کہ اشراقی "مراتب وجود" میں تشکیک کے قائل ہیں جبکہ عرفانی کہتے ہیں کہ تشکیک "مظاہر" میں ہے نہ کہ "مراتب" میں۔ پس اشراقیوں کے نزدیک جمیع موجودات کی حقیقت ایک ہی وجود ہے اور وہ نور ہے لیکن ہر موجود کا وجود اپنے کمال و نقص یا شدت و ضعف یا تقدم و تاخر کے اعتبار سے دوسرے موجود کے وجود سے فرق ہے اور یہی "کلی مشکک" کی تعریف ہے۔ فلسفہ اشراق کی طرح "حکمت متعالیہ" میں بھی وجود کو "کلی مشکک" قرار دیا گیا ہے۔ اور

---

[1] ابن عربي، محي الدين محمد بن علي بن محمد، الفتوحات المكية، طبعة القاهرة، مصر، 566/3

مظاہر میں تشکیک ماننے کا مطلب یہ ہے کہ وجود کی حقیقت میں تشکیک نہیں ہے بلکہ اس کے ظہور (manifestation) میں ہے یعنی وجود "مشترک لفظی" ہے۔

وجودیہ اور شہودیہ میں فرق یہ ہے کہ وجودیہ نے ممکنات کی اصل مرتبہ اسماء وصفات کے "اعیان ثابتہ" (eternal ideas existing in the mind of God) کو قرار دیا ہے جبکہ شہودیہ کے نزدیک ان کی اصل اسماء وصفات کے "اعدام متقابلہ" (opposite non-beings of Divine Names) ہے۔[1]

پس وجودیہ کے نزدیک حقائق ممکنات، صفت علم اور ذات ہی ہے کہ ان کے نزدیک صفات، عین ذات ہی ہیں جبکہ شہودیہ کے نزدیک حقائق ممکنات، غیر صفت اور مخلوق ہیں۔

دنیا کے تین بڑے مذاہب عیسائیت، ہندومت اور اسلام میں وحدت الوجود کے نقطہ نظر کے مویدین ہونے کے کیا معنی ہیں؟ وحدت الوجود کے قائلین کا کہنا یہ ہے کہ یہ اس کے عالمگیر فکر ہونے کی دلیل ہے لیکن یہ دعوی درست نہیں ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ ان تینوں مذاہب کے بانیان یا متقدمین میں یہ فکر موجود نہیں ہے بلکہ متاخرین میں پیدا ہوئی۔ دوسری بات یہ ہے کہ اب تو اس پر بھی تحقیق شائع ہو رہی ہے کہ فلاطینوس کے فلسفہ "واحد" کا "ادویت" اور "وحدت الوجود" پر کتنا اور کس طرح سے اثر ہوا؟ پھر یہ کہنا کہ فلاطینوس، شنکر اچاریہ اور ابن عربی تینوں ایک ہی

---

[1] اعیان، عین کی جمع ہے اور اعدام، عدم کی جمع ہے۔ پس عین ثابت کی جمع اعیان ثابتہ ہے اور عین ثابت سے مراد کسی ممکن الوجود کی حقیقت جو علم الہی میں ہے۔ علم الہی میں ہونے کی وجہ سے اسے ثابت کہا گیا ہے کہ جو علم میں ہو، اسے ثابت کہتے ہیں اور جو خارج میں ہو تو اسے موجود کہتے ہیں۔ آسان الفاظ میں اعیان ثابتہ، علم الہی ہے۔ اور اعدام متقابلہ، عدم متقابل کی جمع ہے۔ عدم تو واضح ہے جو وجود کی ضد ہے جبکہ متقابل انہیں اس لیے کہا ہے کہ یہ اعدام، اسماء وصفات باری تعالی کے متقابل ہیں جیسا کہ عالم کا مقابل، جاہل ہے۔ آسان الفاظ میں اسماء وصفات باری تعالی کو وجود جبکہ ان کے متقابل کو عدم سے تعبیر کیا گیا ہے۔ وجود کی تجلی سے عدم کی ظلمت روشن ہوتی ہے تو گویا عدم کے موجود ہونے کا احساس ہونے لگتا ہے۔ اسے ہی وحدت الشہود کہا گیا ہے۔ اس نظریہ میں مخلوق کی حقیقت، عدم ہے جو کہ ظلمت ہے لہذا یہ صفت الہی نہیں ہو سکتی۔

بات کر رہے ہیں، بھی درست نہیں ہے اگرچہ ان تینوں کی اصل ایک ہے کہ وحدت سے کثرت صادر ہوئی ہے اور اس کی تفصیلات میں بہت اختلافات ہیں۔ یہ ایسا ہی ہے کہ جیسے قوم نوح سے لے کر قیامت تک ہونے والے شرک کی سینکڑوں صورتوں کی اصل ایک ہی ہو گی لیکن ہر قسم اپنی تفصیل میں دوسری سے بہت فرق بھی ہو گی۔

۳۔ نظریہ ارتقاء

جدید علوم میں خاص طور نظریاتی فنرکس نے کثرت کی اصل جس طرح وحدت قرار دی ہے، اسے بگ بینگ (Big Bang) کا نظریہ کہا جاتا ہے کہ جس کے مطابق اس کائنات کی ابتداء ایک نکتے سے ہوئی ہے اور یہ کائنات ایک غبارے کی مانند ہے جو کہ مسلسل پھیل رہی ہے اور کہکشاؤں کا باہمی فاصلہ بڑھتا چلا جا رہا ہے۔ یہ واضح رہے کہ بگ بینگ کوئی دھماکہ نہیں ہے بلکہ ایک خاص تناسب سے غبارہ نما کائنات کا پھیلاؤ ہے کہ جس کی وجہ ماہرین فنرکس کی ایک جماعت مثلاً اسٹیون ہاکنگ وغیرہ کے نزدیک قوانین فطرت (laws of nature) ہیں۔ اور وہ انہی قوانین کو ہی کائنات کی علت (cause) یا آسان الفاظ میں وجود کی حقیقت قرار دیتے ہیں۔ اس پر ہم تفصیل سے اس کتاب کے دوسرے باب میں گفتگو کریں گے۔

۴۔ نظریہ تخلیق

اگرچہ فلسفہ، سائنس اور مذہب تینوں نے اس بات کا جواب دیا ہے کہ وحدت اور کثرت کا باہمی تعلق کیا ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ انسان کے مبدا اور معاد کے بارے سب سے جامع اور منطقی جواب مذہب کے پاس ہے۔ اس بارے سامی ادیان (Semitic Religions) یعنی یہودیت، عیسائیت اور اسلام کا نقطہ نظر وہی ہے کہ جسے ہم نے "نظریہ تخلیق" کا عنوان دیا ہے اور اس نظریے کا بنیادی بیانیہ (Mega Narative) کچھ یوں ہے۔

ازل سے خالق تھا اور اس کے ساتھ کچھ بھی نہ تھا یہاں تک کہ اس نے سب سے

پہلے پانی کو پیدا کیا اور اس کے بعد اس پر اپنا عرش بنایا۔ اس کے بعد قلم پیدا کیا اور اسے قیامت تک جو کچھ ہونے والا تھا، اس کے لکھنے کا حکم دیا۔ اور اس لکھے ہوئے کو ہم تقدیر کے نام سے جانتے ہیں۔ اس کے بعد خالق نے زمین، پہاڑوں، سات آسمانوں، ستاروں اور دیگر مخلوقات کو چھ دنوں میں پیدا کیا اور اپنے عرش پر مستوی ہوا۔ اس دنیا میں انسان کا وجود کسی اتفاق (chance) یا حادثے (accident) کا نتیجہ نہیں بلکہ خالق وحدہ لاشریک کی ایک بامقصد تخلیق کا ظہور ہے اور خالق اور مخلوق کا باہمی تعلق عبد و معبود کا ہے نہ کہ اعتبار و خیال یا عکس و ظلال کا۔

کائنات کے خالق نے مادہ نور سے فرشتوں، آگ سے جنات اور مٹی سے انسان کی تخلیق کی۔ زمین کی مٹھی بھر مٹی کے گارے کا جوہر لے کر اپنے دونوں ہاتھوں سے پہلے انسان (آدم) کا پتلا (statue) بنایا اور اسے جنت میں رکھا۔ اس کی نوک پلک سنوارنے کے بعد اس میں اپنی روح پھونکی، اسے خلیفہ ہونے کے مقام پر سرفراز کرنے کا اعلان فرمایا اور مسجود ملائک ٹھہرایا۔ خالق نے آدم کی پسلی ہی سے ان کے لیے جنس مخالف حواء کا جوڑا پیدا کیا اور پھر اس زمین میں ان دونوں سے کثیر تعداد میں نسل انسانی کو پھیلا دیا۔ مخلوقات کی پیدائش کے بعد ان کی افزائش نسل کے لیے خالق نے ہر جاندار شیء میں اصل "پانی" کو بنایا۔ شروع میں آدم اور حواء دونوں کو "آسمانوں کی جنت" میں رکھا گیا جبکہ بعد ازاں اسی جنت کے حصول کے لیے امتحان کی غرض سے متعین مدت کے لیے زمین پر اتارا گیا اور ایک "آسمانی ضابطہ حیات" عطا کیا گیا اور اس کے مطابق زندگی گزارنے کو دنیاوی امتحان میں کامیابی کی شرط لازم قرار دیا گیا۔ دنیا کے امتحان میں کامیابی اور ناکامی کے اعلان کے لیے آخرت کا دن مقرر کیا گیا اور کامیاب لوگوں کے لیے ہمیشہ کی جنت کا وعدہ اور ناکام کے لیے جہنم کی وعید سنائی گئی۔ یہ اس دنیا کی ابتداء اور انتہاء ہے۔ نظریہ تخلیق کا ماخذ اور مصدر آسمانی کتابیں بائبل اور قرآن مجید ہیں۔ اس گروہ کے نزدیک علم الوجود (Ontology) کا مصدر صرف اور صرف وحی الٰہی ہے۔ اس بارے تفصیلات ہماری کتاب "اسلامی نظریہ حیات" میں

موجود ہیں جو کہ دراصل معاصر زبان میں اہل روایت کا بیانیہ ہے۔

اس نقطہ نظر کے مطابق کثرت کی اصل وحدت ہے اور کثرت، وحدت کی صفتِ خلق کا نتیجہ ہے۔ وحدت "حقیقی معبود" ہونے میں ہے نہ کہ "حقیقی موجود" ہونے میں۔ آسمانی کتابوں میں معبودانِ باطلہ کے وجود کا اثبات کیا گیا ہے جبکہ ان کے معبودِ حقیقی ہونے کا انکار۔ ہبل، لات، منات اور عزی وغیرہ معبود تھے لیکن حقیقی معبود نہیں تھے بلکہ جھوٹے معبود تھے۔ پس "معبودِ حقیقی" ایک ہی ہے جبکہ "موجودِ حقیقی" واجب الوجود بھی ہے اور ممکن الوجود بھی، قدیم بھی اور حادث بھی۔

اس تمہید کے بعد ہم وجود کے بارے فلاسفہ، متکلمین اور فقہاء کے باہمی اختلاف کو مختلف مسائل اور عناوین کی روشنی میں بیان کر رہے ہیں۔

پہلا مسئلہ

پہلا مسئلہ وجود کی تعریف کا ہے۔ جن اہل علم نے کہا کہ اس کی تعریف ممکن نہیں ہے، ان میں بعض کا کہنا ہے کہ چونکہ یہ اپنے تصور میں "بدیہی" ہے لہٰذا اس کی تعریف کی ضرورت نہیں ہے جبکہ بعض کا کہنا یہ ہے کہ بدیہی (self evident) اور نظری (analytic) دونوں اعتبارات سے وجود کا حقیقی تصور ممکن نہیں ہے لہٰذا اس وجہ سے اس کی تعریف ممکن ہی نہیں ہے۔[1] بعض کا کہنا ہے کہ وجود کی جو تعریفات منقول ہیں مثلاً «هو الثابت العين» یا «الوجود هو الذي يمكن أن يُخبر عنه» تو وہ لفظی ہیں نہ کہ حقیقی جیسا کہ شیر کی تعریف درندے سے کر دینا۔[2] یہ واضح رہے کہ مناطقہ کے ہاں حقیقی تعریف نظری ہوتی ہے اور یہ ایسی حد (term) اور رسم (description) ہوتی ہے جو تین تصورات جنس (Genus)، فصل (Differentia) اور خاصہ (Property) پر مبنی ہو۔ وجود کے بارے یہ کہا جاتا ہے

---

[1] محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر التهانوي (المتوفى: بعد 1158هـ)، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 1996م، 1766/2

[2] الطباطبائي، محمد الحسين العلامة، بداية الحكمة، مؤسسة المعارف الإسلامية، إيران، ص 11؛ التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد الله، شرح المقاصد، عالم الكتب، بيروت، 295/1

کہ وہ ایک ایسی کلی (Universal) ہے کہ اس سے بڑی یا مساوی کوئی کلی موجود نہیں ہے لہٰذا وجود کی تعریف ممکن نہیں ہے۔ پس وجود وہ اصل الاصول یا جنس الاجناس (Summum Genus) ہے کہ جس سے ہر چیز ڈیفائن ہوتی ہے کہ اس سے اوپر کوئی جنس موجود نہیں ہے لہٰذا اسے تعریف کی احتیاج نہیں ہے۔

مناطقہ (logicians) کا کہنا ہے کہ حد یا تو تام (complete) ہو گی یا ناقص (deficient) اور اسی طرح رسم بھی تام یا ناقص ہو گی۔ "حد تام" میں اشیاء کی معرفت "جنس قریب" اور "فصل قریب" جبکہ حد ناقص میں "جنس بعید" اور "فصل قریب" یا صرف "فصل قریب" سے حاصل ہوتی ہے۔ پہلے کی مثال "حیوان ناطق" (rational animal) جبکہ دوسرے کی "جسم ناطق" یا "ناطق" ہے۔ "رسم تام" جنس قریب اور خاصہ اور "رسم ناقص" صرف خاصہ سے ہوتی ہے۔ پہلے کی مثال "حیوان ضاحک" اور دوسرے کی "ضاحک" ہے۔ چونکہ جنس، فصل اور خاصہ میں تقسیم کی بنیاد ماہیت ہے جو کہ وجود کے بالمقابل ہے پس وجود کی حقیقی تعریف ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح وجود اپنے لیے ظاہر اور غیر کے لیے مظہر ہے جیسا کہ روشنی ہے۔ پس جبکہ وجود ظاہر بنفسہ ہے تو تعریف کا محتاج نہیں ہے لہٰذا بدیہی ہوا۔

یہ بحث تو ہم نے مناطقہ کے اعتبار سے کر دی کہ ممکن ہے کسی کو ان کے اسلوب بیان سے ذہنی اطمینان حاصل ہوتا ہو لیکن حقیقت یہ ہے کہ مناطقہ کا یہ دعوی قطعی طور غلط ہے کہ کسی شیء کا صحیح تصور اس کی صحیح تعریف کے بعد ہی ممکن ہے۔ ہر شیء کو نپے تلے الفاظ کی ترازو میں تولنا اور جامع مانع عبارت کے ذریعے کسی شیء کے تصور کو نکھارنے میں تکلف اور مبالغے سے کام لینا فنکاری تو ہے لیکن علم نہیں۔ کسی شیء کا صحیح تصور وہی ہوتا ہے جو کسی لفظ کے مروجہ لغوی، عرفی اور شرعی تصور سے حاصل ہو، چاہے اس کی کوئی کتابی تعریف موجود نہ بھی ہو۔ جب تک مناطقہ نے انسان کی تعریف حیوان ناطق نہیں بیان کی تھی تو اس وقت بھی لوگ انسان کا صحیح تصور رکھتے تھے۔ پھر انسان کی تعریف حیوان ناطق کر دینے سے پھر حیوان کی تعریف مطلوب ہو

گی اور ناطق کی بھی۔ اور حیوان کی تعریف جن الفاظ سے کریں گے، خود وہ بھی تعریف کے محتاج ہوں گے یہاں تک کہ لفظ تعریف بھی "تعریف" کا محتاج ہو گا اور اس طرح منطقی تعریفات کا نہ ختم ہونے والے سلسلہ شروع ہو جائے گا۔ پھر جس نے جامع مانع تعریف بیان کی ہے، تو اس کے ذہن میں تعریف بیان کرنے سے پہلے اس شیء کا تصور موجود تھا یا نہیں کہ جسے اس نے الفاظ کی صورت دی ہے؟ اگر تھا تو وہ تصور اسے بغیر تعریف کے حاصل ہوا تھا یا تعریف کے ساتھ؟ اگر تعریف کے ساتھ حاصل ہوا تھا تو پھر نہ ختم ہونے والے سلسلہ شروع ہو جائے گا۔ اسی لیے امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ ذہین کو اس علم کی ضرورت نہیں ہے اور کند ذہن کو اس کا فائدہ نہیں ہے۔ [1]

جنہوں نے کہا کہ وجود کا تصور نظری ہے تو ان کے ہاں پھر اختلاف ہے۔ بعض نے کہا کہ وجود ہے تو نظری لیکن اصلاً اس کا تصور ممکن نہیں ہے اور بعض نے کہا کہ اس کا تصور ممکن ہے۔ پس اس دوسرے گروہ کے ہاں وجود قابل تعریف (definable) ہے۔ [2] درست قول یہی ہے کہ وجود کا تصور بدیہی ہے نہ کہ نظری کہ دو سال کا بچہ بھی موجود اور معدوم میں فرق کرتا ہے۔ رہا یہ اعتراض کہ بچہ جس وجود کو پہچانتا ہے، وہ معین اور مقید ہے نہ کہ وجود محض، تو خارج میں کوئی وجود محض نہیں اور وجود مطلق کی حقیقت وضعی ذہنی تصور سے زائد کچھ نہیں ہے۔

دوسرا مسئلہ

دوسرا مسئلہ وجود کے معنی و مفہوم کا ہے۔ لغت میں وجود کے دو معانی ہیں؛ "ہونا" اور "ذات"۔ [3] پہلا معنی "مصدری" ہے جبکہ دوسرا "اسمی"۔ وجود کے یہ دونوں معانی

---

[1] ابن تيمية، تقي الدين، أحمد بن عبد الحليم، الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص 73-75، 39-40، 54-55، 52، 3-4

[2] عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، القاضي، دستور العلماء: جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1421هـ-2000م، 3/303

[3] أبو البقاء الحنفي، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق

بدیہی ہیں کہ جن کی اصل لغت اور عرف ہے اور لفظ وجود کے استعمال کے ساتھ ہی یہ معانی ذہن میں منتقل ہو جاتے ہیں۔ امام ابو الحسن الاشعری رحمہ اللہ (260-324ھ) نے وجود کا معنی "ذات" بیان کیا ہے۔[1] اور ذات سے ان کی مراد ذات باری تعالی نہیں ہے بلکہ "ذات متحقق" ہے جیسا کہ متکلمین نے بھی وجود سے مراد خارج میں موجود ذات لی ہے اور وہ اسے «الثابث العین» کہتے ہیں۔[2]

بعض متکلمین نے وجود کی تعریف «الوجود هو الذي يمكن أن يُخبر عنه» کے الفاظ کے ساتھ کی ہے لیکن اس پر یہ اعتراض کیا گیا کہ یہ لفظی تعریف ہے۔[3] اور بعض نے کہا ہے کہ وجود وہ ہے جو فاعل اور منفعل، حادث اور قدیم میں تقسیم ہو سکے اور اس پر بھی یہ اعتراض ہے کہ یہ بھی لفظی تعریف ہے حالانکہ کسی شیء کی ایسی تعریف کہ جس سے اس کی حقیقت کا علم حاصل ہو، کسی طور بھی ممکن ہی نہیں ہے اور اسے مناطقہ "حد تام" کہتے ہیں۔ ہم آگے چل کر اس پر گفتگو کریں گے کہ حقیقی تعریف کا حصول کیوں ناممکن ہے۔ پہلی تعریف وجود خارجی کی ہے جبکہ دوسری وجود خارجی اور ذہنی دونوں کو شامل ہے۔[4]

بعض فلاسفہ کے نزدیک وجود میں مصدری معنی غالب ہے یعنی "ہونا"۔ انسائیکلو پیڈیا بریٹانیکا کے مقالہ نگار نے اس معنی کی نسبت ارسطو (322-384ق م) کی طرف کی ہے۔ فلاسفہ کا کہنا یہ ہے کہ لفظ وجود (Being) پر اگر اس کے متضاد لفظ عدم (Nothingness) کے پہلو سے غور کریں تو اس کا معنی ذات سے مختلف ہو گا۔[5] عدم کے متضاد کے طور پر وجود کا معنی "ہونا" ہی بنتا ہے۔ اب یہاں ایک اور بحث شروع ہو جائے گی کہ خود عدم کیا ہے؟ کیا عدم "نہ ہونا" ہے؟ تو اس کا جواب یہی ہے

اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص 924

[1] الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية: ص 924

[2] بداية الحكمة: ص 11

[3] أيضاً

[4] موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: 1766/2

[5] الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية: ص 924

کہ عدم اور وجود کا بدیہی تصور انہی معانی یعنی "ہونا" اور "نہ ہونا" کا متقاضی ہے۔اور وجود اور عدم کا بدیہی تصور اس بات کا بھی متقاضی ہے کہ یہ بحث خارجی طور ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں ہے نہ کہ علمی اور ذہنی وجود یا علمی اور ذہنی عدم کے بارے۔ ذہنی وجود یا ذہنی عدم کچھ نہیں ہے سوائے "ثبوت" اور "نفی" کے۔اور دوسری بات یہ کہ خود لغت میں وجود کا معنی "ہونا" یا "ذات" ہے اور عدم کا معنی "نہ ہونا" ہے۔

وجودیوں کا کہنا یہ ہے کہ وجود سے مراد حق سبحانہ وتعالی ہیں۔ [1] اور بعض وجود کو "مابہ الموجودیۃ" کے معنی میں لیتے ہیں اور "مابہ الموجودیۃ" سے ان کی مراد "عین ذات حق" ہے۔ [2] وجودی، اللہ کی ذات پر مصدری معنی میں لفظ وجود کا اطلاق نہیں کرتے ہیں کہ ان کے بقول مصدری معنی کا خارجی مصداق نہیں ہوتا۔ [3]

وجودیوں کا کہنا ہے کہ "وجود" سے مراد "عینِ ذاتِ حق" ہے، خلافِ عقل دعوی ہے کہ وجود "کلی عقلی" ہے کہ جس کی جزئیات واجب الوجود، ممکن الوجود اور ممتنع الوجود ہیں۔ پس واجب الوجود اور ممکن الوجود کا وجود الگ خارجی حقیقت ہے جیسا کہ فقہاء، محدثین اور متکلمین کا اس پر اتفاق ہے۔ [4] "عینِ ذاتِ حق" وجود کا نہ لغوی معنی ہے، نہ عرفی، نہ شرعی اور نہ ہی منطقی اور نہ ہی کشفی جیسا کہ متقدمین صوفیاء کا کشف اس بات پر دلالت کرتا ہے۔ یہ معنی، تحکم محض ہے۔

عربی زبان میں لفظ "وجود" کا معنی "عین ذات حق" ابن عربی (558-638ھ)

---

[1] ابن عربي، محي الدين محمد بن علي بن محمد، الفتوحات المكية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999ء، 218/4؛ القيصري، داود بن محمود بن محمد، مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم (مخطوط)، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، 1957ء، ص 3؛ النابلسي۔ عبد الغني بن إسماعيل، الوجود الحق والخطاب الصدق، دمشق، 1995ء، ص 11

[2] ابن عربی، محی الدین محمد بن علی الاندلسی۔ فصوص الحکم، مترجم، عبد القدیر صدیقی، مولانا، نذیر سنز، لاہور، 1998ء، ص 27

[3] مہر علی شاہ، پیر، تحقیق الحق فی کلمۃ الحق، مترجمین: مولوی عبد الرحمن بنگوی ومولوی فیض احمد، گولڑا شریف، اسلام آباد، 2004ء، ص 80

[4] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416ھ/1995م، 235/11

سے پہلے کسی طبقے یا ڈسپلن میں مروج نہیں رہا ہے۔ یہاں تک کہ ابن عربی سے ما قبل صوفیاء کے ہاں بھی وجود کا لفظ ان معانی میں مستعمل نہیں رہا ہے۔ متقدمین صوفیاء نے وجود کو ایک "حال" قرار دیا ہے نہ کہ "معنی"، [1] اور ان کے نزدیک یہ وجد کا انتہائی حال ہے۔ [2]

وجودیوں سے پہلے تک کے صوفیاء میں، وجود کا تصور، مسلم صوفی روایت کا تسلسل ہے لیکن اشراقیوں اور وجودیوں نے وجود کی بحث میں "اعیان"، "مراتب"، "تجرید"، "تشکیک"، "فیض" اور "تجلی" کے افلاطونی اور نو افلاطونی تصورات کو جوہری اہمیت دے کر صوفی روایت کو ہمیشہ کے لیے نہ صرف دفن کر دیا بلکہ اس روایت کا کانٹا کچھ اس طرح بدلا کہ یہ نوافلاطونی کلامی روایت کی پٹڑی پر گامزن ہو گئی۔ اس فکر میں اگر کوئی بنیادی شگاف ڈالا ہے تو وہ شیخ احمد سرہندی رحمہ اللہ (971-1034ھ) ہیں۔ انہوں نے مخلوق کی اصل "اعیان ثابتہ" کی بجائے "اعدام متقابلہ" قرار دے کر اسے وجود کے "اتحاد" کی بحث سے نکال دیا اور حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ حسن ظن میں دونوں کو ایک ہی قرار دیتے رہ گئے اور ان کے بعد والوں نے جو کہا سو انہی کی تقلید میں ہی کہا۔ [3] بہت سادہ سی بات ہے کہ "اعیان" تو اللہ کا علم اور صفت ہیں لیکن "اعدام" نہیں ہیں اور ہو بھی کیسے سکتے ہیں؟ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ (661-728ھ) نے اپنی کتاب "الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح" میں عیسائی کلامی روایت اور مسلم عرفانی روایت کے تقابل پر بحث کی ہے۔ [4]

---

[1] لفظ کے جس طرح معانی ہوتے ہیں، اسی طرح احوال بھی ہوتے ہیں۔ کبھی لفظ پر معنی غالب ہوتا ہے اور کبھی حال اور کبھی خود لفظ مثلا فنون لطیفہ میں اس کی مثال شاعری، ڈرامہ اور موسیقی ہے۔ فی الحال یہ کہنا تھا کہ وجود میں حال، غالب ہے، باقی تفصیل کسی اور مقام پر۔

[2] القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك، الرسالة القشيرية، دار المعارف، القاهرة، 1/162-163؛ ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1416 هـ -1996م، 3/68-70

[3] سہروردی کی کتاب حکمۃ الاشراق کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ احمد سرہندی نے اپنی فکر کا جوہر وہاں سے حاصل کیا ہے۔

[4] اس کا ذکر تو بہت سے محققین نے کیا ہے کہ سہروردی، ابن عربی، ابن الفارض، ابن سبعین اور

تیسرا مسئلہ

تیسرا مسئلہ وجود کے اشتراک کا ہے۔ امام رازی رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ لفظ وجود میں اشتراک لفظی ہے اور یہی قول وجودیوں کا بھی ہے جبکہ جمہور کا قول ہے کہ یہ اشتراک معنوی ہے کہ لفظ وجود، عدم کا متضاد ہے اور عدم کا معنی ایک ہی ہے۔ اشتراک لفظی یہ ہے کہ لفظ وجود کے خالق اور مخلوق کے لیے استعمال میں کسی بھی قسم کا معنوی اشتراک نہیں ہے بلکہ یہ لفظ خالق اور مخلوق دونوں کے لیے علیحدہ علیحدہ معانی کے ساتھ دو بار وضع ہوا ہے۔ جو لوگ اشتراک معنوی کے قائل ہیں، وہ لفظ وجود کو "کلی متواطی" یا "کلی مشکک" بناتے ہیں۔ "کلی متواطی" وہ ہے جس کا اپنے افراد پر اطلاق مساوی طور ہو جیسا کہ پانی "کلی متواطی" کی مثال ہے۔ پانی چاہے بارش کا ہو یا نہر کا، سمندر کا ہو یا دریا کا، ان سب پانیوں کے پانی ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اور "کلی مشکک" اسے کہتے ہیں کہ جس کا اطلاق اپنے افراد پر کمال اور نقص یا شدت اور ضعف یا تقدم اور تاخر کے فرق کے ساتھ ہو جیسا کہ روشنی کی مثال ہے کہ چراغ کی روشنی، بلب کی روشنی، چاند کی روشنی اور سورج کی روشنی میں فرق ہوتا ہے۔ اسی طرح لفظ وجود کو واجب اور ممکن یا قدیم اور حادث میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ پس اگر اس کے معنی میں اشتراک نہ ہوتا تو یہ تقسیم غلط تھی۔ وجود کا لفظ جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس میں واجب اور ممکن دونوں داخل ہوتے ہیں البتہ لام تعریف اور اضافت کے ساتھ یہ اللہ کی ذات سے خاص ہو سکتا ہے۔ پس لفظ وجود ایک "کلی" ہے جیسا کہ لفظ حیوان کہ اس کا اطلاق، انسان اور جانور دونوں پر ہوتا ہے لیکن دونوں کی حقیقت فرق ہے کیونکہ یہ

عبد الکریم الجیلی وغیرہ یونانی فلسفے سے متاثر تھے بلکہ الدکتور ابو الوفاء الغنیمی اور الدکتور ابو العلاء العفیفی نے لکھا ہے کہ ابن عربی، فلاطینوس کے فلسفے سے متاثر ہوئے۔ [أبو الوفاء الغنيمي، الدكتور، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة، القاهرة، ص 33-34؛ أبو العلاء العفيفي، الدكتور، تعليقات أبي العلاء العفيفي من فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت، 9/2] الدکتور محمد كمال جعفر، الدكتور مصطفى حلمي، الدكتور زكي مبارك، الدكتور محمد جلال شرف، الدكتور هلال إبراهيم هلال اور الدکتور قاسم غني الفارسي نے بھی اپنی کتب میں ایسی ہی بات کہی ہے۔

کلی ہے اور کلی کا وجود صرف ذہنی ہوتا ہے۔ [1]

چوتھا مسئلہ

چوتھا مسئلہ "وجود مطلق" کے وجود کا ہے۔ فلسفیوں اور وجودیوں نے "وجود مطلق" سے مراد وجود "عینِ ذاتِ حق" لیا ہے اور ساتھ ہی اس کے خارج میں موجود ہونے پر اصرار بھی کیا ہے۔ ان میں سے بعض نے اس کو "وجود مطلق بشرط الاطلاق" اور بعض نے "وجود مطلق لا بشرط" قرار دیا ہے۔ [2]پہلا قول ابن سینا (370-428ھ) کا ہے جبکہ دوسرا صدر الدین قونوی (606-673ھ) کا ہے۔ [3]

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ مطلق الفاظ میں بھی ہوتا ہے اور معانی میں بھی ہے۔ الفاظ میں مطلق کی دو قسمیں ہیں؛ "مطلق بشرط الاطلاق" اور "مطلق لا بشرط"۔ پہلے کی مثال "الماء المطلق" ہے جبکہ دوسرے کی مثال "انسان" ہے۔ "مطلق بشرط الاطلاق" میں کوئی ایسا مقید شامل نہیں ہو سکتا جو اس کے اطلاق کے منافی ہو جیسا کہ "ماء الورد" کو "الماء المطلق" میں شامل نہیں کیا جا سکتا کہ یہ اس کے اطلاق کے منافی ہے۔ اور "مطلق لا بشرط" میں مقید شامل ہو جاتا ہے جیسا کہ ناقص انسان، انسان میں شامل ہے۔ "لا بشرط" سے مراد "لا بشرط الاطلاق" ہے یعنی "مطلق لا بشرط" کا معنی "مطلق لا بشرط الاطلاق" ہے۔ اور "مطلق بشرط الاطلاق" کا معنی "مطلق المقید بالاطلاق" ہے۔ اسی طرح معانی میں بھی مطلق کی دو قسمیں ہیں؛ "مطلق بشرط الاطلاق" اور "مطلق لا بشرط"۔ [4]

"مطلق بشرط الاطلاق" اگر لفظ میں ہو تو اس کا مسمّٰی خارج میں موجود ہو سکتا ہے

---

[1] مجموع الفتاوی: 448-441/20

[2] پہلی صورت کو الوجود المطلق اور دوسری کو مطلق الوجود بھی کہتے ہیں یعنی وجود مطلق اور مطلق وجود۔

[3] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، درء تعارض العقل والنقل، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 1411 هـ - 1991 م، 285/1

[4] مجموع الفتاوي: 163/2، 165-166

کیونکہ اطلاق کی شرط لفظ میں ہے لہٰذا معنی کے معین ہونے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے مثلاً "الماء المطلق" کا مسمّٰی خارج میں موجود ہو سکتا ہے۔ لیکن معانی میں "مطلق بشرط الاطلاق" کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا کہ "انسان مطلق" اور "حیوان مطلق" خارج میں موجود نہیں ہیں بلکہ جو موجود ہے، وہ متعین ہی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں "بشرط الاطلاق" لفظ میں نہیں، معنی میں ہے اور "المسمی المطلق بشرط الاطلاق" کا خارج میں وجود تو کجا تصور بھی ممکن نہیں ہے کیونکہ ہر شیء اپنی حقیقت سے ممتاز ہوتی ہے اور اس کی کچھ حقیقت ہے ہی نہیں۔ اگر اس کی حقیقت ہوتی تو وہ "من کل وجہ مطلق" نہ ہوتا یعنی ہر اعتبار سے اس میں اطلاق نہ ہوتا کیونکہ ہر اعتبار سے اطلاق کا معنی "عدم تمیز" ہے اور یہ "عدم محض" ہے۔[1]

اور رہی بات معانی میں "مطلق لا بشرط الاطلاق" کی تو اگر خارج میں اس کے وجود کا دعوی کیا جائے تو خارج میں یہ معین اور مخصوص ہی موجود ہو گا۔ اور معین اور مخصوص "مطلق لا بشرط" میں شامل ہو جاتا ہے لیکن "مطلق بشرط الاطلاق" میں نہیں کیونکہ "مطلق لا بشرط"، "مطلق بشرط الاطلاق" سے زیادہ عام ہے۔ پس اگر ہم "انسان مطلق" کہیں اور اس سے مراد "مطلق بشرط الاطلاق" لیں تو خارج میں کسی ایسی شیء کا وجود ممکن نہیں ہے اور اگر ہم اس سے مراد "مطلق لا بشرط" لیں تو خارج میں اس کا معین ہی موجود ہو گا نہ کہ یہ خود۔ پس جس نے اللہ عزوجل کو "وجود مطلق" کہا تو اگر تو اس کی مراد "وجود مطلق بشرط الاطلاق" ہے تو اس کے قول کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ کا کوئی وجود ہی نہیں ہے یعنی اس نے اللہ کے وجود ہی کی نفی کر دی ہے جیسا کہ دہریوں کا عقیدہ ہے کہ خدا کا وجود نہیں ہے۔ اور اگر اس کی مراد "وجود مطلق لا بشرط" ہے تو اس میں دو صورتیں ہیں؛ یا تو اس کا کہنا یہ ہے کہ اس کا خارج میں وجود نہیں ہے تو یہ بھی اللہ عزوجل کے وجود کی نفی کر رہا ہے، یا اس کا دعوی ہے کہ اس کا خارج میں وجود ہے تو اس صورت میں حقیقت یہ ہے کہ خارج میں وجود صرف متعینات کا

---

[1] مجموع الفتاوي: 166/2

ہے لہٰذا اس کے قول میں "تناقض" لازم آیا۔ اور یہ اللہ عزوجل کو ان تمام موجودات میں جو کہ عدم میں ثابت ہیں، ایسے ہی جاری کرنے کے مترادف ہے جیسا کہ کسی کلی مثلاً جنس، نوع، فصل اور خاصہ وغیرہ کو اس کی جزئیات میں جاری کیا جاتا ہے۔ [1]

ابن سینا نے مراتب وجود میں پہلا مرتبہ "وجود مطلق بشرط الاطلاق" کو بنایا ہے کہ جو وجودیوں کے نزدیک "ذات بحت" ہے اور دوسرے مرتبے میں وجود کو "وجود مطلق لا بشرط" قرار دیا ہے کہ یہاں وجود قابل تقسیم ہے۔ اور ابن عربی اور ابن سبعین (669-614ھ) کا کہنا یہ ہے کہ وہ ایسا "وجود مطلق" ہے کہ جسے چاہے تو "وجود مطلق بشرط الاطلاق" کہہ لو اور چاہے تو "وجود مطلق لابشرط" کہہ لو۔ [2]

وجود ایک کلی ہے اور "وجود مطلق بشرط الاطلاق" کو مناطقہ کی اصطلاح میں "کلی عقلی" کہتے ہیں کہ جس کا خارجی وجود نہیں ہوتا اور یہ صرف ذہن میں ہوتی ہے لہٰذا فلاسفہ کا خدا ذہنی ہے اور اس کا خارجی وجود نہیں ہے۔ وجودیوں نے اس اعتراض سے بچنے کے لیے اسے "وجود مطلق لابشرط" قرار دیا اور کہا کہ یہ "کلی طبیعی" ہے جو خارج میں موجود ہوتی ہے جبکہ صحیح قول یہی ہے کہ "کلی طبیعی" کا بھی خارجی وجود متعین اور مقید ہوتا ہے نہ کہ "کلی" کی صورت میں۔ اور ایک کلی کے طور وہ صرف ذہن میں ہی ہوتی ہے۔ اور خارج میں صرف متعین، مقید اور جزئی موجود ہے۔ [3] اگر وجود کو "کلی طبیعی" قرار دیتے ہوئے اس کا خارجی وجود مان لیا جائے تو اس صورت میں خالق اور مخلوق کے وجود کی حقیقت اور اصل میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا۔ پس صحیح قول کے مطابق وجود ایک ایسی "کلی" ہے جو واجب اور ممکن، قدیم اور حادث میں منقسم ہے۔

کلی کی تین اقسام ہیں؛ طبیعی، منطقی اور عقلی۔ اگر ہم قضیہ "انسان کلی ہے" کا تجزیہ

---

[1] مجموع الفتاوي: 2/166-167

[2] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، 1426هـ، 5/274؛ الفتوحات المكية: 1/140؛ القاشاني، عبد الرزاق، شرح فصوص الحكم، المطبعة الميمنة، مصر، ص 3

[3] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، دار العاصمة، السعودية، الطبعة الثانية، 1419هـ / 1999م، ص 306

کریں تو اس میں تین باتیں ہیں۔ایک تو انسان کی ذات ہے کہ جس کی حقیقت "حیوان ناطق" ہے اور دوسرا لفظ "کلی" ہے کہ جس کا معنی کلی ہی ہے اور اس لفظ "کلی" کے معنی میں انسان، حیوان یا جسم کا کوئی تصور شامل نہیں ہے۔ تیسرا "انسان کا کلی ہونا" ہے جو کہ ایک قضیے کے طور ثابت ہو رہا ہے۔ پہلی کلی "کلی طبیعی" ہے، دوسری "کلی منطقی" اور تیسری "کلی عقلی"۔ اس جملے میں انسان موصوف ہے اور کلی ہونا اس کا وصف ہے۔ اگر عقل موصوف کو مد نظر رکھے تو یہ "کلی طبیعی" ہے اور اگر موصوف سے صرف نظر کرتے ہوئے صرف وصف کو فوکس کرے تو "کلی منطقی" اور موصوف اور وصف دونوں پر توجہ مرتکز کرے تو یہ "کلی عقلی" ہے۔[1] "کلی منطقی" اور "کلی عقلی" کے بارے تو اتفاق ہے کہ اس کا خارجی وجود نہیں ہوتا بلکہ یہ صرف ذہن میں ہوتی ہے لیکن "کلی طبیعی" کے بارے بعض نے یہ دعوی کیا ہے کہ وہ خارج میں بھی پائی جاتی ہے کہ "حیوان ناطق" خارج میں موجود انسانوں میں پایا جاتا ہے۔ اسی پر ابن تیمیہ رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ خارج میں "کلی طبیعی" پائی بھی جاتی ہو تو متعینات اور مقیدات کی صورت میں پائی جاتی ہے نہ کہ "کلی" کے طور۔ خارج میں مجرد "حیوان ناطق" موجود نہیں ہے بلکہ زید اور بکر کی صورت میں موجود ہے۔ افلاطون سے یہ منقول ہے کہ اس کے نزدیک مطلق حیوانیت اور مطلق انسانیت خارج میں "عالم مثال" میں موجود ہے اور یہ ازلی اور قدیم ہے لیکن ارسطو اور جمہور فلاسفہ نے اس کا رد کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ کلیات ذہن میں موجود ہیں نہ کہ خارج میں۔ اگر کلی کو خارج میں موجود مان بھی لیا جائے تو اس کے خارجی وجود کی تین صورتیں ہی ممکن ہیں۔ یا تو وہ معین کا کل ہو گی یا جزء ہو گی یا پھر اس کی صفت۔ پہلی صورت میں خارجی موجودات عینِ رب، دوسری صورت میں رب کا جزء اور تیسری میں رب کی صفت قرار پائیں گے۔[2]

اور "وجود مطلق" یا "ذات بحت" تو ایک ایسا خدا ہے کہ جو "لاشیء" ہے۔ تنزیہہ کا

---

[1] موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: 1378/2

[2] الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح: ص 306-309

معنی اللہ کی ذات کو نقائص اور عیوب سے پاک قرار دینا ہے کہ اس پر اونگھ اور نیند طاری نہیں ہوتی نہ کہ اس کا معنی یہ ہے کہ اللہ کی ذات سے جمیع اسماء وصفات کی نفی کر دی جائے اور اس کے نتیجے میں وہ خدا باقی رہ جائے کہ جس کی حیثیت ویسی ہی ہو جیسا کہ پیاز کی ساری پرتیں اتارنے کے بعد جو باقی رہ جاتا ہے اور وہ "لا شیء" ہے۔ وجودیوں کے خدا اور پیاز کی ایک ایک کر کے ساری پرتیں اتارنے کے بعد باقی رہ جانے والی شیء میں کیا فرق ہے؟

فلاسفہ اور مناطقہ کے نزدیک جزئی سے کلی تک کا عقل کا ارتقائی سفر زید سے نوعِ انسان، اور نوعِ انسان سے جنسِ حیوان، جنسِ حیوان سے جسمِ نامی، جسمِ نامی سے جسمِ مطلق اور جسمِ مطلق سے جوہر اور عرض کا تک کا ہے لیکن وجودیوں نے یہ دعوی کیا کہ ہم نے جوہر اور عرض کے بعد بھی ایک حقیقت جامعہ پا لی ہے کہ جو "ظاہرِ وجود" ہے اور بعض تو اسے "عینِ ذات" بھی کہہ دیتے ہیں۔ لیکن ان کی یہ حقیقتِ جامعہ، کلیات کی قبیل سے ہے اور عقلاً ونقلاً خارج میں غیر موجود ہے۔ عرفانیوں نے تنزیہہ کے اصول کی تطبیق کی صورت میں جو الحاد پیدا کیا ہے، اس کا نتیجہ خالق وحدہ لاشریک پر نہیں بلکہ "لا شیء" پر ایمان لانا ہے۔ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ میرا ایک وجودی سے مکالمہ ہوا تو میں نے اسے کہا کہ مان لیا کہ "وجود مطلق" خارج میں موجود ہے اور وہی تمام موجودات کا عین ہے تو یہ وجود مطلق وہ رب العالمین کیسے ہو سکتا ہے کہ جس نے زمین وآسمان کو پیدا کیا ہو؟ یہ سن کر وہ وجودی کہنے لگا کہ آپ کی اس بات کا کوئی جواب نہیں ہے۔[1] کیا کوئی وجودی یہ کہنے کی جرات کر سکتا ہے کہ رب العالمین موجود ہے لیکن العالمین نہیں، معبود موجود ہے لیکن عابد نہیں، خالق موجود ہے لیکن مخلوق نہیں!

وجودیوں نے یہ کہا ہے کہ "وجودِ مطلق" کا خارجی وجود عقلاً تو موجود نہیں ہے

---

[1] الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح: ص 306-314

لیکن شرعاً موجود ہے [1] حالانکہ یہ کہنا ہی درست نہیں ہے کہ نقل صحیح، کسی بھی طور عقل صحیح کے خلاف ہو سکتی ہے۔ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے تو اس موضوع پر دس جلدوں میں ایک کتاب ”درء تعارض العقل والنقل“ مرتب کر دی ہے کہ جس کا دوسرا معروف نام ”بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول“ بھی ہے۔ اور شرعی دلیل بھی ان کے پاس کیا ہے؟ کہ کتاب وسنت میں موجود لفظ ”تخلیق“ کا معنی پیدائش نہیں بلکہ ”تقدیر“ ہے۔ [2] تو دہریہ اور وجودیہ، دونوں اللہ سبحانہ وتعالی کے خالق ہونے کے منکر ہیں لیکن دونوں کا وہ تناظر فرق ہے کہ جس میں وہ اپنا مقدمہ قائم کرتے ہیں۔

اگر وجود سے مراد ”عین ذات حق“ ہو تو اس میں قدیم اور حادث کی تقسیم ممکن نہیں ہے لہٰذا اسی لیے وجودیوں نے غیر ذات کے وجود کا انکار کر دیا۔ اس پر جب یہ سوال پیدا ہوا کہ پھر ذات حق کے لیے زمین وآسمان کے خالق ہونے کا کیا معنی ہوا؟ یہاں جو سمجھدار وجودی ہیں، وہ خاموش ہو جاتے ہیں اور جو بے سمجھ ہیں، وہ جواب دینے لگتے ہیں۔ وجودی، چاہے **”خلق“** کو **”قدر“** اور تخلیق کو تقدیر کا معنی دے دیں، مخلوق کے وجود کو غیر حقیقی کہہ لیں یا مجازی، ظلی کہہ لیں یا اعتباری، ہے تو وجودی موقف کے مطابق وہ بھی وجود ذات ہی۔ [3]

اسی طرح اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ وجود باری تعالی ”وجود مطلق“ ہے اور خارج میں موجود ہے تو یہ مخلوق کے عدم وجود کو مستلزم نہیں ہے کہ کلی کبھی بھی جزئی کی نقیض نہیں ہوتی کہ اس کے وجود سے جزئی کا عدم لازم نہیں آتا۔ پس خارج میں اگر مشترک مطلق حیوانیت موجود ہے تو اس کا مطلب یہ تھوڑا ہے کہ خارج میں کوئی عین

---

[1] ف الموجود المطلق الخارجي موجود في الشرع، وغير موجود في العقل. [الوجود الحق والخطاب الصدق: ص 121]

[2] الوجود الحق والخطاب الصدق: ص 150-151

[3] الوجود الحق والخطاب الصدق: ص 150-151، 153، 53، 181؛ ابن العربي، محي الدين، فصوص الحكم مع شرح الجامي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004ء، ص 155؛ الكاشاني عبد الرزاق، شرح الفصوص، المطبعة الميمنة، مصر، ص 69

حیوان موجود نہیں ہو سکتا۔ وجودیوں کا خیال یہ ہے کہ اگر موجودات ان کی حس کے شہود سے فنا ہو جائیں گے تو امر واقعہ میں بھی ختم ہو جائیں گے، جو کہ ایک بہت بڑا مغالطہ ہے کہ جس میں یہ اپنے مقام فنا کی غلط تشریح کی بدولت مبتلا ہیں۔ [1]

امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے وجودیوں کے اس موقف پر مفصل عقلی و نقلی نقد کی ہے اور امام صاحب رحمہ اللہ کو ساتھ ہی یہ شکوہ بھی ہے کہ وجودی اپنے ناقدین پر تو یہ طعن کرتے ہیں کہ انہیں بات سمجھ ہی نہیں آئی لیکن حقیقت یہ ہے کہ خود وجودیوں کی اکثریت اس نقد کو سمجھنے سے عاری ہوتی ہے کہ جو ان کے مخالف ان پر کر رہے ہوتے ہیں کہ وہ تو اسی زعم میں ہوتے ہیں کہ ان کا مخالف ان کی رٹی رٹائی بات کو سمجھ نہیں پائے گا جبکہ بعض اوقات ان کا مخالف ان سے زیادہ ذہین ہوتا ہے اور وہ انہیں وہاں سے جواب دیتا ہے کہ جہاں ان کا فہم نہیں پہنچ پاتا اور وہ مبہوت رہ جاتے ہیں۔

امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ یہ ہمیں یہ طعن کرتے ہیں کہ ہم "محجوبین" ان کی بات کہاں سمجھ سکتے ہیں جبکہ ہمیں محجوب قرار دیتے ہوئے وہ حاجب، محجوب، غیر محجوب اور حجاب چار کا اثبات کر رہے ہوتے ہیں۔ تلمسانی سے کسی نے کہا کہ تمہاری فصوص، قرآن مجید کے خلاف ہے۔ اس نے جواب میں کہا کہ توحید تو ہمارے کلام میں ہے اور قرآن تو شرک سے بھرا پڑا ہے۔ معترض نے کہا کہ اگر توحید یہی ہے کہ "وجود" ایک ہے تو بیوی حلال اور بہن حرام کیوں ہے؟ اس نے کہا کہ "محجوبین" نے کہا کہ بہن حرام ہے تو ہم نے بھی کہہ دیا کہ تم پر حرام ہے۔ اسی طرح ایک وجودی شیخ نے اپنے مرید سے کہا کہ جو یہ بات کہے کہ کائنات میں اللہ کے سوا بھی کوئی موجود ہے تو وہ جھوٹا ہے۔ تو مرید نے کہا کہ یہ جھوٹا کون ہے؟ یعنی یہ جھوٹا اللہ کا ماسوا ہے یا خود وہی ہے؟ جب اس کے سوا کوئی ہے ہی نہیں تو جھوٹ کس نے بولا ہے؟ [2] کہنے کا مقصد یہ ہے کہ وجودیوں کی حکمت اور دانش ایسی ہے کہ اس میں داخلی تضاد ہے۔

---

[1] الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح: ص 311-312

[2] مجموع الفتاوی: 13/196-198؛ مجموع الفتاوی: 11/241

پانچواں مسئلہ

پانچواں مسئلہ وجود اور موجود کے فرق کا ہے۔ وجودیوں کا کہنا ہے کہ ہمارے نزدیک "وجود" اور "موجود" میں فرق ہے کہ وجود ایک ہے اور موجودات کثیر ہیں اور موجود سے ان کی مراد "**شيء له وجود**" ہے۔[1] چلیں! وجود اور موجود میں فرق مان لیا، اب ذرا یہ بھی بتلادیں کہ "موجودات" کے وجود اور "وجود مطلق" کے وجود میں فرق ہے یا دونوں ایک ہی ہیں؟ اگر فرق ہے تو وجود ایک سے زائد ہو گئے اور اگر ایک ہی ہے تو خالق اور مخلوق کے وجود کا اتحاد لازم آگیا اور یہی تو آپ کے ناقدین کا اعتراض ہے کہ آپ نے خالق اور مخلوق کے وجود کو ایک کر دیا۔[2]

وجودی یہ کہتے ہیں کہ ہم خالق اور مخلوق میں فرق کرتے ہیں اور ہمارے ناقدین ہم پر یہ بہتان لگاتے ہیں کہ ہم نے خالق اور مخلوق کو ایک کر دیا۔ چلیں! مان لیا کہ تم نے خالق اور مخلوق میں فرق کیا۔ اب ذرا اپنے مخالف کی نقد پر بھی کچھ تھوڑا بہت غور لیں کہ اس کے اعتراض کی گہرائی یہ نہیں ہے کہ تم نے خالق اور مخلوق کو ایک کر دیا بلکہ یہ ہے کہ تم نے خالق اور مخلوق کے وجود کو ایک کر دیا۔[3] ابن تیمیہ رحمہ اللہ اگر یہ کہہ رہے ہیں کہ وجودی شرک کے بھی قائل ہیں تو عرفانی کو یہ سطحی جواب دے کر مطمئن نہیں ہو جانا چاہیے کہ ہم تو ایک سے زائد وجود کو ہی نہیں مانتے تو شرک کیسا؟[4] جس نے بھی امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ اور علامہ تفتازانی رحمہ اللہ کی وحدت الوجود کے مکتبہ فکر پر نقد کا تفصیلی مطالعہ کیا ہے تو اس نتیجے تک پہنچے بغیر نہیں رہ سکتا کہ نظریہ عرفان کا ناقد منقولات کے علاوہ معقولات کا بھی امام ہے، اور اس نے وجودیوں کے موقف کا جس گہرائی اور گیرائی سے تجزیہ کیا ہے، وہ قابل رشک ہے۔ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ ہم وجودیوں کو اس معنی میں اتحادیہ نہیں کہتے کہ ان کے نزدیک خالق، مخلوق سے

---

[1] الوجود الحق والخطاب الصدق: ص 19

[2] الوجود الحق والخطاب الصدق: ص 181

[3] مجموع الفتاوى: 2/470-473

[4] مجموع الفتاوى: 7/590-591

مل گیا بلکہ اس معنی میں ہم انہیں اتحادی کہتے ہیں کہ وہ "وجود" اور "ثبوت" کے اتحاد کے قائل ہیں کہ وجود رب کی حقیقت ہے اور ثبوت مخلوق کی حقیقت۔ [1]

چھٹا مسئلہ

چھٹا مسئلہ مراتب وجود کا ہے۔ یہاں ہماری مراد عمودی (vertical) مراتب ہیں کہ جنہیں وجودی، تنزلات [2] بھی کہتے ہیں۔ بعض نے عرضی مراتب بھی بیان کیے ہیں۔ فلاطینوس (270-205ھ) کے نزدیک یہ مراتب چار ہیں کہ جنہیں اس نے واحد، عقل، نفس اور مادہ کا نام دیا ہے۔ واحد سے عقل، عقل سے نفس اور نفس سے مادہ کا ظہور ہوا۔ [3] اس موضوع پر فلاطینوس (270-205ء) کے خیالات کو اس کے شاگرد فرفوریوس (305-234ء) نے "التاسوعات" (Enneads) کے نام سے مرتب کیا ہے۔ فلاطینوس کا عربی نام افلوطین (Plotinus) ہے جبکہ فرفریوس کو انگریزی میں پورفیری (Porphyry) کہتے ہیں۔

شہاب الدین سہروردی المقتول (587-549ء) کا کہنا ہے کہ اللہ کی ذات سے "عالم عقول" کا صدور ہوا کہ جس کے انوار سے "عقل فعال" پیدا ہوئی۔ عالم عقول سے "عالم نفوس" اور عالم نفوس سے "عالم اجسام" صادر ہوا۔ عالم عقول اور عالم نفوس دونوں عقلی جبکہ عالم اجسام مادی عالم ہے۔ عالم عقلی اور عالم مادی کے مابین "عالم مثال" واسطہ اور برزخ ہے کہ عالم عقلی، انوارِ محض پر مشتمل ہے۔ [4]

ابن عربی کے نزدیک یہ تین ہیں یعنی عالم غیب، عالم خیال اور عالم حس۔ اصل عالم دو ہیں؛ عالم غیب اور عالم حس جبکہ عالم خیال ان دونوں کے مابین برزخ ہے اور

---

[1] مجموع الفتاوی: 2/140-141؛ مجموع الفتاوی: 2/294-296

[2] وجودیوں کے نزدیک تنزلات حقیقی نہیں بلکہ اعتباری ہیں یعنی وجود میں کوئی تنزل نہیں ہوا بلکہ شہود میں ہوا ہے۔ وجود میں تغیر نہیں ہوتا۔ اس بارے متاخرین وجودیوں سے ابن عربی کی تعبیر زیادہ جامع معلوم ہوتی ہے کہ یہ تین عالم ہیں نہ کہ چھ تنزلات۔

[3] تاسوعات أفلوطين: ص 436-437، 457-459؛ الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب: ص 155 - 154؛ دراسة في الفلسفة اليونانية والإسلامية: 57-60

[4] فلسفة وحدة الوجود: ص 123

ان دونوں سے زیادہ وسیع ہے اور اسے ہی عالم امکان بھی کہتے ہیں گویا کہ امکان، "وجود مطلق" اور "عدم مطلق" کے مابین واسطہ ہے۔ [1] صدر الدین القونوی (606-673ھ) کا کہنا ہے کہ یہ مراتب پانچ ہیں یعنی عالم غیب مطلق، عالم ارواح/ جبروت، عالم انسان کامل، عالم مثال/ ملکوت اور عالم مادہ/ ناسوت۔ [2] ملا عبد الرحمٰن جامی (817-898ھ) کے نزدیک یہ مراتب تین ہیں یعنی احدیت، واحدیت اور ربوبیت۔ [3]

داود القیصری (751ھ) کے مطابق "حضرات" یا "تنزلات" پانچ ہیں کہ جنہیں وہ بالترتیب عالم غیب مطلق، عالم جبروت، عالم ملکوت، عالم ملک اور عالم انسان کامل کا نام دیتے ہیں۔ [4] عبد الکریم الجیلی (826-767ھ) نے ان کی تعداد چالیس بیان کی ہے۔ [5] الجیلی کے بیان کردہ مراتب میں غیب مطلق، وجود مطلق، واحدیت، ظہور صرف، وجود ساری، ربوبیت، مالکیت، اسماء وصفات نفسیہ، حضرت اسماء جلالیہ، حضرت اسماء جمالیہ، حضرت اسماء فعلیہ، عالم امکان، عقل اول، روح اعظم، عرش، کرسی، عالم ارواح علوی، طبیعت مجردہ، ہیولی، ہباء، جوہر فرد، مرکبات، فلک اطلس، فلک جوزاء، فلک افلاک، سماء زحل، سماء مشتری، سماء مریخ، سماء شمس، سماء زہرہ، سماء عطارد، سماء قمر، فلک اثیر، فلک ماثور، فلک مستاثر، فلک متاثر، معدن، نباتات، حیوان اور انسان ہیں۔ [6] الجیلی نے ان مراتب کو تنزلات بھی کہا ہے اور یہ بات درست ہے کہ وجودیوں کے نزدیک "حضرات" اور "مراتب" ایک پہلو سے "تنزلات" ہی ہیں۔ [7]

---

[1] الفتوحات المكية: 42/3؛ الفتوحات المكية: 129/2

[2] القونوى صدر الدين محمد، إعجاز البيان فى تفسير أم القرآن، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامى، مدينة قم، 1381 ھ، ص 10-11

[3] الجامي، الملا عبد الرحمن، رسالة وحدة الوجود [رسائل صوفية مخطوطة]، تحقيق سعيد عبد الفتاح، دار الكتب العلمية، 2007ء، ص 425-426؛ رسالة وحدة الوجود: ص 430

[4] القيصري، داؤد بن محمود، رسائل قيصري، مؤسسة پژهوشى حكمت وفلسفه، إيران، الطبعة الثانية، 1381ھ، ص 14-17

[5] الجيلي، عبد الكريم، مراتب الوجود وحقيقة كل موجود، مكتبة القاهرة، مصر، 1999ء، ص 15

[6] ان تماما مصطلحات کے معانی کی تفصیل جاننے کے لیے سید ذوقی شاہ کی کتاب سر دلبراں ملاحظہ فرمائیں جو کہ مصطلحات تصوف کی ڈکشنری ہے۔

[7] مراتب الوجود وحقيقة كل موجود: ص 15-53

مراتب وجود کی اس تقسیم کی کوئی عقلی و نقلی دلیل موجود نہیں ہے بلکہ جو کچھ وجودیوں کا کشف ہے، اس میں بھی ان کا بہت کچھ اختلاف منقول ہے۔ "تنزلات ستہ" یا "مراتب سبعہ" جس طرح وجودی مکتب فکر میں آج عام ہیں، ہمیں ان کا سراغ بھی شیخ اکبر کے ہاں نہیں ملتا۔ مراتب وجود کو سمجھنے میں آسانی کے لیے ذیل میں ہم دو نقشے قارئین کی خدمت میں پیش کر رہے ہیں:

المراتب السبعة/ التنزلات الستة/ الحضرات الخمسة						
مراتب الہیہ			مراتب کونیہ			مرتبہ جامعہ
پہلا مرتبہ	دوسرا مرتبہ	تیسرا مرتبہ	چوتھا مرتبہ	پانچواں مرتبہ	چھٹا مرتبہ	ساتواں مرتبہ
ذات	پہلا تنزل	دوسرا تنزل	تیسرا تنزل	چوتھا تنزل	پانچواں تنزل	چھٹا تنزل
احدیت	وحدت	وحدیت	روح	مثال	جسم	انسان
غیب مطلق	حقیقت محمدیہ	اعیان ثابتہ				

اس نقشے کے مطابق مراتب وجود کی تعداد سات، تنزلات کی تعداد چھ اور حضرات کی تعداد پانچ ہے۔ پہلے تین مراتب وجود، الہی ہیں جبکہ اگلے تین کونی ہیں۔ پس پہلے تین مراحل میں تنزل، ذات باری تعالی میں ہی ہے، اس سے باہر نہیں ہے۔ لیکن واضح رہے کہ یہ مراتب، شیخ ابن عربی کے بیان کردہ نہیں ہیں۔
لیکن یہ بات واضح رہے کہ وجودیہ کے نزدیک یہ تنزلات دائروی ہیں یعنی

دائرے کی صورت میں ہیں نہ کہ ایک خط مستقیم کی صورت میں۔اس نکتے کو درج ذیل کا نقشہ اچھی طرح واضح کر رہا ہے۔اور دوسرا یہ بھی کہ وجودیہ کے نزدیک یہ مراتب یا تنزلات حقیقی نہیں ہیں بلکہ درجہ علم میں ہیں اور حقیقت میں وجود ایک ہی ہے جبکہ علمی تمیز سے مراتب پیدا ہوئے ہیں کہ جنہیں وہ تنزلات بھی کہہ دیتے ہیں۔

صحیح اور درست بات یہ ہے کہ مراتب وجود چار ہیں جیسا کہ ان کی طرف قرآن مجید کی پہلی وحی میں اشارہ کیا گیا ہے۔اور یہ مراتب خارجی، ذہنی، رسمی اور لفظی وجود کے ہیں۔ [1]ممکنات کے وجود کو عالم خیال میں کیسے محدود کیا جا سکتا ہے جبکہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد موجود ہے کہ اللہ تبارک وتعالی نے زمین وآسمان کی پیدائش سے پہلے قلم کو پیدا کیا اور اسے سب کچھ لکھنے کا حکم دیا۔اگر اللہ کے علم کے وجود کو عالم خیال سے باہر کسی نوشتہ تقدیر میں لکھا ہوا نہیں مانیں گے تو یہ تو کھلم کھلا تقدیر کا انکار

[1] مجموع الفتاوی: 2/469-470

ہے۔ پس خود علم الٰہی کے مراتب وجود تین ہیں؛ علمی، رسمی اور لفظی۔ قرآن مجید، اللہ کے علم کا لفظی اور رسمی وجود ہی تو ہے۔ تو علم الٰہی کی صفت کو محض عالم خیال تک محدود کرنا سطحی نظر ہے بلکہ علم الٰہی کا خارج میں بھی وجود ہے جیسا کہ لوح محفوظ کی صورت میں یا لکھی ہوئی تقدیر کی صورت میں یا قرآن مجید کی صورت میں وغیرہ۔

ساتواں مسئلہ

ساتواں مسئلہ وجود اور ماہیت میں فرق کے بارے ہے۔ معتزلہ اور ابن عربی کا کہنا ہے کہ وجود، ماہیت اور حقیقت سے زائد ایک صفت ہے جبکہ صدر الدین القونوی نے اس سے اختلاف کیا ہے اور کہا ہے کہ وجود، مطلق ہے البتہ جہاں تعین ہو جائے تو وہ مخلوق ہے۔ ابن عربی کا کہنا ہے کہ تمام موجودات کا وجود ایک ہے جبکہ ماہیت فرق ہے۔ فلاسفہ ابن سینا اور فارابی وغیرہ کا کہنا ہے کہ وجود، واجب میں ماہیت کا عین ہے جبکہ ممکن میں زائد ہے۔ اس کے برعکس سلف صالحین، فقہاء اور متکلمین کسی شیء کی ماہیت اور حقیقت ہی کو اس کا عینِ وجود قرار دیتے ہیں۔ [1]

فلاسفہ نے وجودِ ذہنی کا اثبات کیا ہے جبکہ متکلمین نے اس کی نفی کی ہے۔ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ اگر تو وجودِ ذہنی سے مراد خارجی ماہیت ہے تو متکلمین کی بات درست ہے اور اگر اس سے مراد خارجی ماہیت نہیں ہے تو فلاسفہ کی بات درست ہے کہ علم میں جو ہے وہ موجود حقیقی نہیں بلکہ عالم کے تابع ہے۔ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ یہ عام اصطلاح میں معروف ہو گیا ہے کہ ماہیت وہ ہے جو ذہن میں ہوتی ہے اور وجود وہ ہے جو خارج میں ہو کہ ایک شخص جب کسی شیء کی ماہیت کے بارے سوال کرتا ہے کہ وہ کیا ہے؟ تو اسے ایسا جواب دیا جاتا ہے کہ جس سے اس کا اس شیء کے بارے تصور قائم ہو جائے۔ پس وجودِ ذہنی سے مراد وہ ماہیت ہے جو ذہن میں حاصل ہو اور خارجی ماہیت سے مراد اس شیء کا خارج میں عینِ وجود ہے۔

اور اگر ماہیت سے مراد جو ذہن میں ہے، وہ لیا جائے اور وجود سے مراد جو خارج

---

[1] مجموع الفتاوی : 157/2، 161

میں ہے، وہ لیا جائے تو یہ وجود تو اگرچہ ماہیت سے زائد ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ خارج میں وجود، خارج میں ماہیت سے زائد ہو۔ خارج میں وجود کو ماہیت سے زائد صفت قرار دینا ایسا ہی ہے جیسا کہ معدوم کو شیء قرار دینا۔

ماہیت کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے جو ذہن میں ہے اور اس پر بھی جو خارج میں ہے۔ اسی طرح وجود کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے جو ذہن میں ہے اور اس پر بھی جو خارج میں ہے۔ اگر تو ماہیت اور وجود دونوں سے مراد ذہنی ہوں تو دونوں ایک ہی ہیں۔ اور اگر دونوں خارجی ہوں تو پھر بھی ایک ہیں۔ اور اگر ان میں ایک ذہنی اور دوسرا خارجی ہو تو پھر دونوں مختلف ہیں لیکن اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے کہ ہر شخص اس چیز کی قدرت رکھتا ہے کہ کسی شیء کی ایک ایسی ذہنی ماہیت تصور کر لے جو دوسرا نہ کر سکے جبکہ حقیقت، خارجی ماہیت ہی ہے۔ [1]

اشعری اور ایجی نے اسے محققین کا قول کہا ہے کہ وجود، واجب اور ممکن دونوں میں ماہیت کا عین ہے۔ نزاع کا سبب وجودِ ذہنی ہے۔ فلاسفہ نے وجودِ ذہنی کا اثبات کیا ہے جبکہ متکلمین نے اس کی نفی کی ہے۔ اگر وجود، ماہیت سے زائد ہے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ایک شیء موجود ہونے سے پہلے بھی موجود ہو کہ جس سے دو وجود لازم آتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر وجود، ماہیت سے زائد ہے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کا کوئی اور وجود ہو تاکہ اس پر عدم کا اطلاق نہ ہو سکے جو کہ اس کی نقیض ہے اور اس طرح تسلسل لامتناہی لازم آئے۔ تیسری بات یہ کہ اگر وجود ماہیت سے زائد ہے تو ماہیت من حیث ھی ھی کے پہلو سے غیر موجود ہو گی۔ معدوم کو وجود سے متصف کرنے میں تناقض لازم آتا ہے کہ ایک ماہیت معدوم موجود ہے۔ [2]

متکلمین کے مکاتب فکر معتزلہ، اشاعرہ، ماتریدیہ اور امامیہ اس کے علاوہ ہیں۔ معتزلہ کا بانی واصل بن عطاء (80-131ھ) ہے۔ اور ان کے مویدین میں ابو

---

[1] مجموع الفتاوی: 265/16

[2] الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن، شرح المواقف، دار الكتب العلمية، بيروت، 127/2-131

الھذیل العلاف (226-135ھ)، ابراہیم النظام متوفی (231ھ)، ابو عثمان الجاحظ (256ھ)، ابو الحسین الخیاط متوفی (300ھ) اور قاضی عبد الجبار الھمدانی متوفی (414ھ) ہیں۔ اشاعرہ کے بانی ابو الحسن الاشعری (324-260ھ) ہیں۔ اور ان کے مویدین میں قاضی ابو بکر الباقلانی (402-328ھ)، ابو اسحاق اسفرائینی متوفی (418ھ)، ابو اسحاق شیرازی (476-393ھ)، امام الحرمین ابو المعالی الجوینی (478-419ھ)، ابو حامد محمد الغزالی (505-450ھ) اور عضد الدین الایجی متوفی (756ھ) وغیرہ ہیں۔ ماتریدیہ کے بانی ابو منصور ماتریدی متوفی (333ھ) ہیں۔ اور ان کے مویدین میں محمد البزدوی متوفی (493ھ)، ابو معین النسفی (438-508ھ)، نجم الدین النسفی (537-462ھ) صاحب عقائد نسفیہ، تاج الدین السبکی متوفی (771ھ)، سعد الدین التفتازانی (792-722ھ) اور ملا علی القاری متوفی (1014ھ) رحمہم اللہ وغیرہ ہیں۔ [1]

آٹھواں مسئلہ

آٹھواں مسئلہ "معدوم" کے حالت عدم میں ثبوت کا ہے۔ وجودیوں کا معتزلہ اور روافض کی طرح یہ دعوی ہے کہ معدوم کی حالتِ عدم میں بھی حقیقت، ماہیت، عین اور ذات "ثابت" ہوتی ہے جبکہ وہ وجود کی صفت سے متصف نہ بھی ہو۔ معدومات، ازلی ہیں اور ان کا مصدر وجودِ مطلق یعنی واجب الوجود نہیں بلکہ عدمِ مطلق ہے جو کہ شر محض ہے۔ معتزلہ کے نزدیک معدومات، مخلوق ہیں جبکہ وجودیوں کے ہاں یہ اعیان ہیں۔ [2]

"وجود مطلق" اور "عدم مطلق" کو قطبین (poles) قرار دیتے ہوئے، ان کے

---

[1] علامہ تفتازانی کے حنفی یا شافعی اور اشعری یا ماتریدی ہونے کے بارے اہل علم میں بہت اختلاف ہے اور اس میں بہتر بات یہی معلوم ہوتی ہے کہ وہ فقہ میں حنفی اور شافعی دونوں کے مطابق فتوی دیتے تھے اور عقیدے میں اشعری تھے۔

[2] الفتوحات المکیۃ: 248/2، 576؛ الفتوحات المکیۃ: 3/47-48؛ مجموع الفتاوی: 2/469-470؛ 241/11

مابین "برزخ/ممکن" کو واسطہ قرار دینا وغیرہ لایعنی ابحاث میں سے ہے کہ جن میں پڑنے سے اس امت کو منع کیا گیا ہے۔[1] اب اگر روایتی دینی مزاج اس بات پر کہ معدوم بھی کوئی "شیء" ہے اور "ثابت" ہے، تبصرہ نہ کرے تو کیا اسے یہ طعن کرنا چاہیے کہ وہ ذہنی پسماندگی کا شکار ہے یا یہ بحث اس کی ذہنی سطح سے بالاتر ہے۔ یہ دراصل مزاج کا تنوع ہے نہ کہ ذہنی سطح میں اختلاف۔ کتاب وسنت سے مناسبت اور ملازمت کی بنا پر جو مزاج سلیم پروان چڑھتا ہے، وہ بہت بڑا دماغ ہونے کے باوصف ایسی چیزوں کو ہضم نہیں کر پاتا کہ جو ذہنی عیاشی یا عقلی لغویات کی قبیل سے ہوں۔ بلاشبہ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ، شیخ ابن عربی سے کئی گنا زیادہ صلاحیت رکھتے تھے کہ وہ اپنا فکر وفلسفہ ایک جامع نظام کی صورت پیش کرتے لیکن وہ تخلیق کے اس منہج اور طریق کار کو ہی بدعت اور گمراہی سمجھتے تھے اور اس بارے کتاب وسنت کے سادہ بیانات پر اکتفاء کو لازم سمجھتے تھے۔ ویسے تو فارابی سے لے کر ابن عربی تک کسی ایک مسلم فلسفی کے پاس بھی خالص اپنا فکر وفلسفہ موجود نہیں ہے، اکثر وبیشتر نے مشائی، افلاطونی اور نوافلاطونی فکر وفلسفہ کے پیوندوں کو جوڑ کر اپنے لیے ایک فاخرانہ لباس تیار کیا ہوا ہے۔

ابن عربی سے لے کر نابلسی تک وحدت الوجود کے مکتبہ فکر کے ہر دوسرے امام نے وحدت الوجود کا انکار کرنے والوں کو ذہنی پسماندگی کا طعنہ دیا ہے جبکہ معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے جیسا کہ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ اور امام تفتازانی رحمہ اللہ وغیرہ جیسے ائمہ کے عرفانیوں سے مناظرات اس بات کی دلیل ہیں کہ عرفانیوں کے حذاق (ingenious) کے ہاں بھی وحدت الوجود کا نظریہ رٹی رٹائی دانش سے زائد کچھ نہیں ہے۔ روایتی دینی مزاج کو ذہنی پسماندگی کا طعنہ دینے والے اگر "حرز الامانی" اور "فصوص الحکم" کا تقابلی مطالعہ کر لیں تو جان لیں کہ ذہانت، حکمت اور بیان میں کیا فرق ہے؟

البتہ یہ بات درست ہے کہ فلسفی، وجودی، متکلم، محدث اور فقیہ میں سے ہر ایک

[1] الفتوحات المکیۃ: 129/2

کا میدان فرق ہے اور ہر ایک نے اپنے میدان میں زندگی گزاری ہے، اس لیے ممکن ہے کہ ایک کو فوری طور دوسرے کی بات سمجھ نہ آئے۔ باکسر اگر پہلوان پر یہ طعن کرے کہ وہ تو نرا گوشت کا پہاڑ ہے تو اس کی وجہ یہی ہے کہ اس کا پہلوان سے اکھاڑے میں کبھی سامنا نہیں ہوا۔ حدیث کے مطابق لوگ مختلف مزاجوں پر پیدا کیے جاتے ہیں اور یہ مزاج ہی دراصل ان کی آزمائش اور امتحان ہوتے ہیں۔ تو فلسفیانہ مزاج پروردگار کی طرف سے نعمت سے زیادہ آزمائش تھی اور اس کے حاملین اس مزاج کے فتنہ ہونے کا ادراک نہ کر پائے۔ اور کتاب وسنت میں بیان شدہ نظریہ تخلیق اور قصہ آدم وحوا علیہما السلام کی روشنی میں انسان اور کائنات کی پیدائش اور تخلیق کے عمل کو ایک سادہ بیان قرار دے کر فلسفیانہ موشگافیوں اور کلامی کج بحثیوں میں پڑ گئے کہ ان کا مزاج خواص کا تھا لہٰذا انہیں خاص نظریہ چاہیے تھا نہ کہ خالص۔ اگر اللہ نے فکری نوعیت کی ذہانت کی نعمت سے نوازا ہے تو اس کا شکر ادا کرنے کا کیا یہ طریقہ ہے کہ انسان نبی اور رسول سے بڑھ کر حکیم بننے کی کوشش کرے؟ اور فلسفیانہ مزاج پیدائشی ہرگز نہیں ہے بلکہ محنت سے پیدا کیا جاتا ہے۔ تو جو چیز فطرت ہی نہیں ہے تو وہ فطرت کے جاننے کا معیار کیسے ہو سکتی ہے؟

ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا کہنا یہ ہے کہ انہوں نے "معدوم" کو "ثبوت" کے درجہ میں "شیء" قرار دیتے ہوئے وجود اور ثبوت جو کہ ایک ہی شیء ہے، کو دو بنا لیا ہے۔ [1] انہوں نے دراصل معدوم کے موجود سے ذہنی تمیز، کو اس بات کی دلیل بنا لیا کہ وہ خارج میں بھی ثابت ہے۔ کسی شیء کی تخلیق سے پہلے اس کے وجود کا اثبات کرنے سے بڑھ کر کیا جہالت ہو گی؟ [2]

دوسری بات یہ ہے کہ ان کا کہنا یہ ہے کہ "حقائق کونیہ" جو کہ فی نفسہ تو "معدوم" ہیں اور ان کے "اعیان" علم الٰہی میں اس "تجلی مطلق" میں "مشہود" ہوئے کہ جو ذات

[1] مجموع الفتاوی: 592/7
[2] مجموع الفتاوی: 370/18

الہی کے ساتھ متحد ہے۔اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ حقائق "معدوم" ہونے کے بعد وجود میں آئے ہیں یا تاحال معدوم ہی ہیں۔اگر تو تاحال "معدوم" ہیں تو کچھ موجود نہیں ہے جو عقلاً مستحال ہے اور اگر "معدوم" ہونے کے بعد "موجود" ہیں تو وہ "حق" نہیں ہو سکتے کہ وہ کبھی "معدوم" نہیں رہا۔ [1]اسی طرح جب انہوں نے "اعیان" کو "مظہر حق" یا "مجلی الہی" کہا تو کیا یہ "عین ذات" ہیں، جیسا کہ ان کا کہنا ہے، تو اس صورت میں مخلوق کا "عین ثابت"، اللہ کی "ذات" ہی ہے۔یا "حق" نے ان "اعیان" کو روشن کر دیا تاکہ وہ اسے جان سکیں تو اس صورت میں ذات باری تعالی "معدوم" کا "معلوم" بن گئی۔

نواں مسئلہ

نواں مسئلہ وجود کے بارے علم کے ماخذ کا ہے۔ وجودیوں کے ہاں وجود کے بارے علم کا ماخذ ان کا کشف ہے کہ وہ یہ مانتے ہیں کہ کتاب وسنت میں اس بارے تفصیلی رہنمائی اس طرح موجود نہیں ہے جیسے وہ بیان کر رہے ہیں بلکہ انہوں نے اس کا بھی اقرار کیا ہے کہ منقولات کے علاوہ معقولات سے بھی ان کے نقطہ نظر کی بنیادوں کی تصدیق ممکن نہیں ہے اور اس سب کچھ کی بنیاد ان کا کشف ہی ہے۔ [2]

ان کا کشف اس معاملے میں کیسے حجت ہو سکتا ہے جبکہ خود ان کے کشف میں ایک دوسرے سے اختلاف موجود ہے۔ پچھلے کچھ عرصہ میں وجود باری تعالی کے بارے ابن عربی، صدر الدین قونوی، ابن سبعین، ابن الفارض، تلمسانی، داود قیصری، عبد الکریم الجیلی، ملا عبد الرحمٰن الجامی اور عبد الغنی النابلسی وغیرہ کی کتب اور رسائل کے مطالعہ کا موقع ملا ہے۔ اور ہماری عاجزانہ رائے میں وحدت الوجود کے معاصر محققین کا اس مکتب فکر پر بہت بڑا احسان ہو گا کہ اگر ایک مقالہ تاویل اس بات پر تیار کر دیں کہ ان سب کا کشف والہام یا عقل ونظر ایک ہی بات کر رہے ہیں۔

---

[1] مجموع الفتاوى: 177/2

[2] الفتوحات المكية: 211-210/4

ابن عربی اور ابو حفص سہروردی میں اس مسئلے میں اختلاف ہو گیا کہ تجلی حق کے وقت کیا یہ ممکن ہے کہ حق سبحانہ وتعالی بندے سے مخاطب ہوں۔ تو سہروردی نے کہا کہ ممکن ہے اور ابن عربی نے کہا کہ ناممکن ہے۔ ابن عربی کو بتلایا گیا کہ سہروردی نے یہ کہا ہے۔ تو ابن عربی نے جواب میں کہا کہ وہ بیچارہ اس مسئلے میں مسکین ہے۔ ہم مشاہدہ ذات میں ہیں اور وہ ابھی مشاہدہ صفات میں اٹکا ہوا ہے۔ [1]حضرت مجدد الف ثانی رحمہ اللہ نے جب وحدت الوجود پر شدید نقد کی تو انہوں نے یہی کہا کہ ابن عربی اس مقام تک نہیں پہنچ پائے کہ جہاں میں پہنچا ہوں اور وہ نیچے ہی رک گئے لہٰذا حقیقت نہیں جان پائے جو کہ "اعدام متقابلہ" ہے نہ کہ "اعیان ثابتہ"۔ [2]

وجودیوں نے تو حد کر دی ہے کہ اپنے کشفی فلسفہ کو اللہ کی کتاب وسنت سے ثابت کرنے کے لیے "علم الاعتبار" ایجاد کر لیا۔ اس علم کے مطابق کتاب وسنت میں کچھ بھی قطعی نہیں ہے، سب ظنی ہے، اعتباری ہے بلکہ ان کے "علم الاعتبار" کی روشنی میں کتاب وسنت کے متن کو "ظنی الدلالۃ" کہنا بھی بڑی بات ہو گی کہ ظن میں بھی متکلم کے مرادی معانی ہی غالب ہوتے ہیں، اور یہاں تو کتاب وسنت سب کا سب "مبہم الدلالۃ" بلکہ "خفی الدلالۃ" ہے۔

وجودی جب علم الاعتبار کو بیان کرنے پر آئیں تو واقعہ یہ ہے کہ وہ ذہن استعمال کیا ہے کہ قرآن مجید کو "قطعی الدلالۃ" کہنے والوں کو بھی سانپ سونگھ جائے۔ لیکن اگر آپ ان کے اس اصول کی تطبیق کی بات کریں کہ اپنی اس حکمت عالیہ کی تفہیم کے لیے کوئی مثال تو لائیں تو امر واقعی ہے کہ اس اصول کی تطبیق کے بعد آپ یہ محسوس کریں گے کہ علم الاعتبار اور مسخرے پن میں کوئی فرق نہیں ہے۔

ابن عربی کے ہاں فرعون سے مراد "نفس لعین"، موسی سے مراد "قلب سلیم"، ہارون سے مراد "عقل سلیم"، بنی اسرائیل سے مراد "خیالات طیبہ"، اور جس دریا کو

---

[1] مجموع الفتاوی: 590/7

[2] مکتوبات حضرت مجدد الف ثانی، دفتر دوم، مکتوب نمبر 1، مترجم مولانا سید زوار حسین شاہ، مکتبہ مجددیہ، کراچی، ص 19-20

بنی اسرائیل نے پار کیا تھا یعنی بحر سے مراد "دریائے وحدت" ہے۔[1] اور یہ معانی بیان کرنے کے بعد وہ مخاطب سے پوچھتے ہیں کہ اب سمجھ آئی فرعون کے ایمان کی بات؟ وجودی کہتے ہیں کہ ناقدین ہماری بات ہی نہیں سمجھے، وہ ہم پر نقد کرنے لگ گئے کہ ہم فرعون کے ایمان لانے کے قائل ہیں۔

کون سے اصول لغت اور قواعد زبان اس بات کی اجازت دیتے ہیں کہ آپ موسی قطعی الدلالۃ کا معنی "قلب سلیم" اور فرعون قطعی الدلالۃ کا معنی "نفس لعین" کریں؟ وجودیوں نے کہا کہ علم الاعتبار یہ ہے کہ "خلق" کا معنی "قدر" اور "تخلیق" کا معنی "تقدیر" ہے۔ ان کا دعوی یہ ہے کہ کتاب وسنت میں کہیں یہ موجود نہیں ہے کہ تخلیق کا معنی یہ ہے کہ اللہ نے حادث کو پیدا کیا ہے؟[2] واللہ المستعان علی ما تصفون۔

واقعتاً فلسفہ عرفان کی بات بہت گہری ہوتی ہے، اگر مخاطب کے سمجھ آجائے تو ہاسا نکل جاتا ہے اور نہ سمجھ آئے تو علمائے ظاہر کی طرح ان پر فتوے لگانا شروع ہو جاتا ہے۔ بھائی، تمہارے "فلسفہ اعتبار" کے مردود ہونے کے لیے ایک جملہ ہی کافی ہے کہ اعتبار وہ ہوتا ہے جو ذہن میں ہو اور جس کا اظہار ہو جائے، وہ کس بات کا اعتبار ہے! وہ تو تفسیر ہے تفسیر۔ اعتبار کے معانی سمجھنے ہوں تو سلفی عاملوں سے سیکھیں کہ وہ جھاڑ پھونک اور جنات نکالنے کے عمل کے دوران کیسے کیسے معانی کا اعتبار کرتے ہیں؟[3] کسی بھی وجودی کی فلسفیانہ موشگافیوں کا بہترین جواب یہی ہوتا ہے کہ اسے کہا جائے کہ اپنی اس حکمت عالیہ کی مثال بیان کریں یا اپنے اس اصول کی تطبیق کریں تا کہ پسماندہ ذہنوں کو بھی تمہاری بات سمجھ آ پائے اور پھر آپ ہنسیں گے اور رونا اس کا مقدر بن جائے گا۔ امر واقعہ یہ ہے کہ معاصر وجودی مکتب فکر کے پاس بھی جدیدیت کے جواب میں جاہلیت قدیمہ کی نئی پیشکش (presentation) کے سوا کچھ بھی

---

[1] عبد القدیر محمد الصدیقی، مترجم فصوص الحکم، ص 18-17

[2] الوجود الحق والخطاب الصدق: ص 150-151

[3] اگرچہ سلفی علماء میں اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ قرآنی آیات سے ان معانی کا اعتبار جائز ہے یا نہیں جو کہ عاملین، جنات نکالنے کے لیے مراد لیتے ہیں۔ بعض اس کے حق میں ہیں، بعض اس کے خلاف ہیں اور بعض کچھ قیود بیان کرتے ہیں۔

نہیں ہے۔ ایسی جاہلیت سے تو نوخیز جدیدیت ہی بھلی ہے۔

وجود کے بارے اعیان، مراتب، حضرات، تنزلات، تجرید وغیرہ کی بنیادوں پر مبنی اس بحث کو حق مان لینے کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ کسی نبی یا رسول کو وہ معرفتِ رب حاصل نہیں تھی جو فلاطینوس، شنکر اچاریہ اور ابن عربی کو حاصل ہوئی۔ یہ بھی عجب سوئے اتفاق ہے کہ تینوں نے ہی تثلیث (Trinity) کا بھی اثبات کیا ہے لیکن اپنے اپنے انداز میں۔ [1]

دسواں مسئلہ

دسواں مسئلہ وجود کے علم کا ہے۔ "وجود العلم" اور "علم الوجود" کا موضوع ایک مستقل اور مفصل تحریر کا متقاضی ہے۔ مسلم علمیات (epistemology) کا یہ کم المیہ ہے کہ علم کی پچپن تعریفات نقل کر دی ہیں اور طرفہ تماشا یہ کہ ہر ایک تعریف پر اعتراضات بھی قائم کر دیے ہیں۔ [2]ہم یہ پہلے ہی عرض کر چکے ہیں کہ جب آپ منطقی اصول وضوابط کی سان پر سنار کی ٹھوکا ٹھاکی کی طرح جامع مانع تعریف تیار کرنے کی کوشش کریں گے تو اس کا یہی نتیجہ نکلے گا کہ علم کی پانچ درجن تعریفات ہاتھ آ جائیں گی اور آپ اپنی زندگی کا ایک بڑا حصہ یہی جاننے میں گزار دیں گے کہ "علم" کی تعریف کیا ہے؟ تو علم کیا خاک حاصل کریں گے؟ اور اگر تعریف نہ جاننے کے باوجود علم کے حصول کا دعوی ہے تو پھر تحصیلِ حاصل میں کیوں وقت برباد کر رہے ہیں؟

آپ علم کی تعریف "ادراک" یا "اعتقاد جازم" یا "حصول صورت" یا "انکشاف تام" وغیرہ سے کریں گے تو خود یہ الفاظ محتاجِ تعریف ہوں گے۔ پھر ان الفاظ کی

---

[1] ابن عربی کے نظریہ تثلیث پر شیخ محمد الغزالی نے اپنی کتاب "تراثنا الفکری فی میزان الشرع والعقل" میں بحث کی ہے۔

[2] الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403ھ-1983م، ص 155-56؛ الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1419ھ-1999م، 22-20/1

تعریف میں اگر کوئی مشکل لفظ آ گیا تو اس کی تعریف کی احتیاج ہو گی۔ ہمارے ہاں "کتاب التعریفات" انہی اصولوں پر قائم ہیں۔ ذرا زیادہ گہرائی میں جائیں گے تو لفظ تعریف کی تعریفات میں گم ہو جائیں گے۔ حالانکہ اس بارے کسی منطقی غور وخوض کی بجائے علم کی شرعی اور عرفی تعریف ہی کافی تھی۔

باقی رہا "تصور شیء" کا "نفس شیء" سے یکساں (identical) ہو جانا تو یکساں ہونے کے دو معانی ہیں۔ ایک یہ کہ تصور شیء، نفس شیء کے متوازی (parallel) ہو جائے تو اس معنی میں یہ درست ہے کہ اس کا مقصود تصور شیء اور نفس شیء کی مطابقت نہیں بلکہ تصور شیء کا نفس شیء پر ایسا حکم لگانا ہے کہ جس سے وہ اس شیء کو دوسری اشیاء سے ممیّز کر سکے۔ دوسرا معنی یہ ہے کہ تصور شیء، نفس شیء کے مطابق ہو جائے تو یہ ایک مغالطہ ہے کہ جس کا فلاسفہ شکار ہوئے ہیں اور اپنے قوت استدلال یا قوت بیان سے دوسروں کو بھی اس وہم کی اہمیت کے شبہے میں ڈال دیا۔ آگ اگر اپنی حرارت کی خاصیت اور پہاڑ اپنے بوجھل پن کی صفت کے ساتھ ذہن میں منتقل ہو جائے تو ذہن باقی رہ سکے گا کیا؟ یہ علم کے نام پر اپنے لیے اذیت کا مطالبہ کرنے کے مترادف ہے۔ اور اس کے قول کی حقیقت یہ ہے کہ علم اور وجود ایک ہو جائیں۔ جب وہ ایک ہو جائے گا تو وہ وجود ہی وجود ہو گا، خارج میں بھی اور ذہن میں بھی، تو علم کہاں ہے؟ اسی طرح اس مطابقت سے فلسفی کے ہاں شیء کی حقیقت کا علم تو مکمل ہو جائے گا لیکن ایک وجود بڑھ جائے گا بلکہ خارجی وجود عبث قرار پائے گا کہ وجود اور علم ایک ہی مقام پر یعنی شعور انسانی میں ہی مطابق ہو گئے تو خارجی وجود کی ضرورت ہی نہ رہی۔

سمجھنے کی بات یہ ہے کہ شیء کی جو بھی صفات یا عوارض ہوں، وہ ذہن میں منتقل ہو جاتے ہیں، علمی اعتبار سے نہ کہ وجودی پہلو سے۔ یہ بھی تو شعور نے ہی بتلایا ہے کہ تصور شیء، نفس شیء سے مطابق نہیں ہوا تو علم تو حاصل ہو گیا ہے۔ اور اب وجود کے پیچھے پڑنا کہ وہ بھی تصور میں اس طرح حاصل ہو جائے جیسے کہ خارج میں موجود ہے اور اس کا نام حقیقت کا علم رکھ چھوڑنا بے وقوفی نہیں تو اور کیا ہے؟ زید اور بکر اپنی

ماہیت یعنی حیوان ناطق ہونے کے اعتبار سے تو ایک ہیں، ان میں فرق تو ان کے عوارض نے پیدا کیا ہے۔ زید اور بکر کی ماہیت کے علم سے جنس کا علم حاصل ہو گا جو کہ کلیات اور تصورات سے زائد نہ ہو گا جبکہ ایسا علم جو زید اور بکر میں فرق کر سکے یعنی جزئیات اور خارجی وجود کا علم تو وہ اس طریقے سے حاصل ہونے والا نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔ علاوہ ازیں اسم، فعل اور حرف تینوں کے تصور شیء اور خارجی وجود میں تعلق کی نوعیت فرق ہے۔

"وجود العلم" کے تین مراتب ہیں؛ علمی، رسمی اور لفظی جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں جبکہ "علم الوجود" یہی ہے کہ ایک شیء کی اس قدر معرفت حاصل ہو جائے کہ اس کے غیر سے تمیز ہو سکے۔ رہا تصور شیء کا نفس شیء کے مطابق ہو جانا تو یہ ناممکن ہے کہ نفس شیء یا شیء کی حقیقت یا شیء کے جوہر، جمیع عوارض ولوازمات کا علم اللہ کے علاوہ کسی کو حاصل ہو ہی نہیں سکتا ہے۔ اسی لیے تو خالق نے یہ اعلان کیا ہے کہ مخلوق، اس کے علم میں سے بس اسی کا احاطہ کر سکتی ہے کہ جو وہ چاہے۔ آگ کا خارجی وجود ہی اس کی ماہیت ہے۔ صورتِ ذہنی اور خارجی حقیقت دونوں پر ماہیت کے لفظ کا اطلاق درست ہے اگرچہ خارجی حقیقت کے فعلی اثرات ذہن میں منتقل نہیں ہوتے۔

پس پورے وثوق سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ فلسفیوں، وجودیوں اور متکلمین نے ان سوالات کے جواب دینے کی عقلی کاوشوں سے امت مسلمہ پر وہ بوجھ لادنے کی کوشش کی ہے کہ جن کے اتارنے کی دعا انھیں یوں سکھائی گئی تھی:

﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا﴾ [البقرة: 286]

"اے ہمارے رب! ہم پر وہ بوجھ نہ لادنا جو آپ نے ہم سے پہلے لوگوں پر لادا۔ اے ہمارے رب! ہم سے وہ بوجھ بھی نہ اٹھوانا کہ جس کی ہم میں طاقت نہیں ہے۔ اور ہم سے درگزر فرما، اور ہمیں معاف فرما، اور ہم پر رحم فرما۔"

اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ایسی کج بحثیاں انسان کے سینے سے نور ایمان کی

کمی اور ظلمت اور تاریکی اور غفلت کی زیادتی کا باعث بنتی ہیں۔ اور میں خود اس تجربے سے گزرا ہوا۔ باقی اس ذہنی عیاشی میں جو لذت ہے، اسے گناہ کی لذت سے تشبیہ دینا زیادہ مناسب ہے، بجائے اس کے کہ اسے نور ایمان قرار دیا جائے۔ اس وقت اس موضوع پر ہمارے پاس اس قدر مواد اور کہنے کو ہے کہ دو چار کتابیں تو مرتب ہو سکتی ہیں لیکن جب بھی اس موضوع پر پڑھنے یا لکھنے کا موقع ملتا ہے تو عجب وحشت طاری ہو جاتی ہے لیکن بعد میں اس احساس کے ساتھ کچھ لکھنے پڑھنے کی ہمت بندھ جاتی ہے کہ یہ اپنے پروردگار سے جانتے بوجھتے غفلت اختیار کرنے کا ایک ایسا گناہ ہے کہ جس کی توبہ ضرور بعد میں کر لی جائے۔[1] کتاب وسنت کی افہام وتفہیم میں عقل کو بطور ذریعہ استعمال کرنے میں کوئی دورائے نہیں ہیں کہ تفقہ واجتہاد کی بنیاد ہی یہی ہے لیکن جہاں عقل کو مصدر بنایا جائے گا، وہاں فتنے پیدا ہوں گے۔ جہاں کتاب وسنت پر فلسفہ وکلام کو ترجیح دی جائے گی، وہاں بگاڑ لازماً آ کر رہے گا، چاہے فلسفی یا متکلم "جار اللہ" کے مقام پر ہی کیوں نہ فائز ہو جائے؟ کسی نبی یا رسول یا صحابی یا تابعی یا فقیہ یا محدث نے اس طرح وجود اور علم کے بارے بحث کی ہے؟

گیارہواں مسئلہ

گیارہواں مسئلہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں فرق کا ہے۔ عام طور علماء بھی اس میں فرق نہیں کرتے اور اس کی وجہ یہی معلوم پڑتی ہے کہ انہیں ان دونوں تصورات کی گہرائی حاصل نہیں ہے یا پھر اندھے تعصب میں مبتلا ہیں۔ عجب نہیں ہے کہ وحدت الشہود کے واضع، شیخ احمد سرہندی رحمہ اللہ تو یہ کہیں اور بار بار زور دے کر کہیں کہ میرے نقطہ نظر وحدت الشہود اور ابن عربی کے تصور وحدت الوجود میں وہی فرق ہے جو ہمہ از اوست اور ہمہ اوست میں ہے لیکن وجودی اس کے باوجود رٹو طوطے کی طرح یہ کہتے رہیں گے کہ دونوں ایک ہی ہیں، ان میں کوئی فرق نہیں ہے۔

اصل میں تو یہ نقشبندیہ کا فرض تھا کہ وہ وحدت الشہود کے بارے اسی طرح کا

---

[1] ﴿اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِن بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ﴾ [يوسف: 9]

کوئی علمی کام کرتے اور تالیفات مرتب کرتے جیسا کہ وجودیوں نے وحدت الوجود کے بارے کیا ہے اور وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں اس فرق کو واضح کرنے میں جان مارتے کہ جس پر شیخ احمد سرہندی رحمہ اللہ نے اصرار کیا ہے لیکن وہ اس میدان میں بری طرح ناکام ہیں۔ بر صغیر میں چونکہ وجودیوں کا غلبہ رہا لہٰذا انہوں نے اپنی چرب زبانی سے دونوں تصورات کو ایک باور کروالیا ہے۔ اور دوسری طرف نقشبندیہ میں ایسے لوگ صاحبِ بیعت بننے لگ گئے کہ جنہیں علم و فکر سے کوئی شغف نہ تھا، بس پیری مریدی ان کا مقصد حیات تھا لہٰذا ان کی دانش بھی وجودیوں کے مرہون منت رہی، جو انہوں نے کہا، یہ اس پر آمنا و صدقنا کہتے رہے۔ اور نقشبندیہ میں سے جن میں کچھ سوجھ بوجھ تھی اور اس فرق کو گہرائی میں سمجھتے تھے تو ان کی آواز وجودیوں کے نقار خانے میں طوطی کی آواز ثابت ہوئی۔ پس بر صغیر کی وجودی حکمت متعالیہ اس قابل ہو گئی کہ اعدام متقابلہ اور اعیان ثابتہ کے فرق پر پردہ ڈال سکے۔

ہم ذیل میں شیخ احمد سرہندی رحمہ اللہ کے الفاظ میں دونوں نظریات کا فرق بیان کر رہے ہیں اور اہم عبارتوں کے نیچے لائن لگا رہے ہیں تا کہ انہیں غور سے پڑھا جائے اور بار بار پڑھا جائے۔ یہ مضامین ایسے ہیں کہ جتنی بار پڑھیں گے، اتنی بار ان میں گہرائی پیدا ہو گی۔ شیخ احمد سرہندی رحمہ اللہ، وحدت الوجود کے بارے لکھتے ہیں:

"سب سے پہلے شیخ محی الدین ابن العربی جو صوفیائے متاخرین کے امام و مقتدا ہیں، اس مسئلہ میں ان کا مذہب بیان کیا جاتا ہے۔ اس کے بعد جو کچھ اس فقیر پر مکشوف ہوا ہے، تحریر کیا جائے گا تا کہ دونوں مذہبوں کے درمیان پورے طور پر فرق ظاہر ہو جائے اور باریک دقائق کی وجہ سے ایک دوسرے کے ساتھ خلط ملط نہ ہوں۔ شیخ محی الدین اور ان کے متبعین فرماتے ہیں کہ حق تعالی جل وعلا کے اسماء و صفات، ذات واجب تعالی کا بھی عین ہیں اور اسی طرح ایک دوسرے کا بھی عین ہیں مثلاً علم و قدرت جس طرح حق تعالی کا عینِ ذات ہیں، اسی طرح ایک دوسرے کا بھی عین ہیں، لہٰذا اس مقام میں کسی اسم اور رسم یعنی نشان کی کوئی تعداد اور کثرت نہیں ہے اور نہ ہی کوئی تمائز و تباین یعنی

تمیز و فرق ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ ان اسماء و صفات اور شیون اعتبارات نے حضرت علم میں اجمالی اور تفصیلی طور پر تمائز و تباین پیدا کیا ہے۔ اگر اجمالی تمیز ہے تو وہ تعین اول سے تعبیر کی جاتی ہے اور اگر وہ تفصیلی تمیز ہے تو وہ تعین ثانی سے موسوم ہے۔ تعینِ اول کو وحدت کہتے ہیں اور اسی کو حقیقت محمدی سمجھتے ہیں، اور تعینِ ثانی کو واحدیت کہتے ہیں اور تمام ممکنات کے حقائق گمان کرتے ہیں اور ان حقائقِ ممکنات کو اعیان ثابتہ جانتے ہیں، اور یہ دو علمی تعین جو کہ وحدت اور واحدیت ہیں، ان کو مرتبہ وجوب میں ثابت کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ ان اعیان ثابتہ نے وجود خارجی کی بو تک نہیں پائی اور خارج میں احدیت مجردہ کے سوا کچھ بھی موجود نہیں ہے۔ اور یہ کثرت جو خارج میں ظاہر ہوتی ہے، ان اعیان ثابتہ کا عکس ہے جو ظاہر وجود کے آئینے میں منعکس ہوا ہے، جس کا کوئی جزء بھی خارج میں موجود نہیں ہے، اور خیالی وجود پیدا کر لیا ہے۔ جس طرح ایک شخص کی صورت آئینے میں منعکس ہو کر وجودِ تخیلی پیدا کر لے، اس عکس کا وجود صرف تخیل میں ثابت ہے اور آئینے میں کسی شیء نے حلول نہیں کیا ہے اور نہ ہی آئینے کی سطح پر کوئی چیز منقش ہوئی ہے بلکہ اگر کچھ منقش ہے تو صرف خیال میں ہے جو آئینے کی سطح پر متوہم ہو گیا ہے... یہ کثرت جو خارج میں ظاہر ہوتی ہے، تین قسموں میں منقسم ہے: قسم اول تعینِ روحی ہے اور قسم دوم تعینِ مثالی اور قسم سوم تعینِ جسدی کہ جس کا تعلق عالمِ شہادت سے ہے۔ ان تینوں تعینات کو تعیناتِ خارجیہ کہتے ہیں اور امکان کے مرتبہ میں ثابت کرتے ہیں۔ تنزلات خمسہ سے مراد یہی تعیناتِ پنجگانہ ہیں، اور ان تنزلات کو حضرات خمس بھی کہتے ہیں۔ اور چونکہ علم اور خارج میں، سوائے ذات واجب تعالی اور اسماء و صفات واجبی جل سلطانہ کے، جو عین ذات تعالی و تقدس ہیں، ان کے نزدیک ثابت نہیں، اور انھوں نے صورت علمیہ کو ذی صورت کا عین گمان کیا ہے نہ کہ شبح یعنی جسم اور مثال۔ اور اسی طرح اعیان ثابتہ کی صورت منعکسہ کو جو ظاہری وجود کے آئینے میں پیدا ہوئی ہے، انھوں نے ان اعیان کا

عین تصور کر لیا ہے نہ کہ ان کی شبہ، اس لیے انھوں نے اتحاد کا حکم لگا دیا اور ہمہ اوست کہا ہے۔ یہ ہے مسئلہ وحدت الوجود میں شیخ محی الدین ابن العربی کے مذہب کا اجمالی بیان۔"[1]

اس کے بعد شیخ احمد سرہندی رحمہ اللہ اپنے نظریہ وحدت الشہود کی حقیقت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"واجب جل سلطانہ کے اسماء وصفات، خانہ علم میں بھی تفصیل اور تمیز رکھتے ہیں اور منعکس ہو گئے ہیں۔ اور ہر اسم وصفت کی تمیز کے لیے مرتبہ عدم میں ایک مقابل اور ایک نقیض ہے مثلاً مرتبہ عدم میں صفتِ علم کا مقابل اور نقیض، عدمِ علم ہے، جس کو جہل سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور صفتِ قدرت کے مقابل عجز ہے، جس کو عدمِ قدرت کہتے ہیں، علی ہذا القیاس۔ اور ان عدمات متقابلہ نے بھی علمِ واجبی جل شانہ میں تفصیل و تمیز پیدا کی ہوئی ہے اور اپنے متقابلہ اسماء وصفات کے آئینے اور ان کے عکسوں کے ظہور اور جلوہ گاہ بن گئے ہیں۔ فقیر کے نزدیک وہ عدمات، ان اسماء وصفات کے عکوس کے ساتھ، ممکنات کے حقائق ہیں۔ خلاصہ کلام یہ کہ وہ عدمات ان ماہیتوں کے لیے اصول اور مواد کے رنگ میں ہیں اور وہ عکوس ان مواد میں حلول کرنے والی صورتوں کی مانند ہیں۔ شیخ محی الدین کے نزدیک ممکنات کے حقائق، وہ تمام اسماء وصفات ہیں جو مرتبہ علم میں امتیازی کیفیت رکھتے ہیں، اور فقیر کے نزدیک ممکنات کے حقائق، وہ عدمات ہیں، جو اسماء وصفات کے نقائض یعنی ضد ہیں... مثلاً ممکن کا علم، واجب تعالی وتقدس کے علم کا پرتو اور ایک ظل ہے، جو اپنے مقابل میں منعکس ہوا ہے۔ اور ممکن کی قدرت بھی ایک ظل ہے، جو عجز میں اس کے مقابل ہو کر منعکس ہو گئی ہے۔ اور اسی طرح ممکن کا وجود، حضرتِ وجود کا ایک ظل ہے جو عدم کے آئینے میں اس کے مقابل ہو کر منعکس ہو گیا ہے... لیکن فقیر کے نزدیک شیء کا ظل، اس شیء کا عین نہیں بلکہ اس کا شبح ومثال ہے اور

[1] مکتوبات حضرت مجدد الف ثانی، دفتر دوم، مکتوب نمبر 1، ص 20-21

ایک کا دوسرے کے ثبوت میں پیش کرنا ممتنع اور محال ہے۔ لہذا فقیر کے نزدیک ممکن، واجب کا عین نہیں ہے۔ اور ممکن اور واجب کے درمیان حمل کرنا ثابت نہیں ہے کیونکہ ممکن کی حقیقت، عدم ہے اور اسماء وصفات کا وہ عکس ہے جو اس عدم میں منعکس ہو گیا ہے، اور ان اسماء وصفات کی شبح ومثال ہے نہ کہ ان صفات کا عین۔ لہذا ہمہ اوست کہنا درست نہیں ہوگا بلکہ ہمہ ازاوست کہنا درست ہے... لہذا معلوم ہو گیا کہ عالم، خارج میں وجودِ ظلی کے ساتھ موجود ہے، جس طرح حضرت حق سبحان، وجودِ اصلی کے ساتھ بلکہ اپنی ذات کے ساتھ خارج میں موجود ہے... اگر کہا جائے کہ شیخ محی الدین اور ان کے متبعین بھی عالم کو حق تعالی کا ظل جانتے ہیں تو پھر فرق کیا ہوا؟... یہ لوگ چونکہ ظل کے لیے وجود خارجی ثابت نہیں کرتے، اس لیے اصل پر محمول کرتے ہیں۔ اور یہ فقیر چونکہ ظل کو خارج میں موجود جانتا ہے، اس لیے اس پر حمل کرنے کی پیشقدمی نہیں کرتا۔ ظل سے اصلی وجود کی نفی میں یہ فقیر اور وہ سب شریک ہیں۔ اور وجودِ ظلی کے اثبات میں بھی متفق ہیں۔ لیکن یہ فقیر وجودِ ظلی کو خارج میں ثابت کرتا ہے اور وہ وجودِ ظلی کو وہم اور تخیل میں گمان کرتے ہیں اور خارج میں احدیت مجردہ کے سوا کچھ موجود نہیں جانتے، اور صفات ثمانیہ یعنی آٹھ صفات کو بھی، جن کا وجود اہل سنت وجماعت رضی اللہ عنہم کی آراء کے موافق خارج میں ثابت ہو چکا ہے، ان کو بھی علم کے سوا ثابت نہیں کرتے... اور جو کچھ فقیر نے بعض مکتوبات میں لکھا ہے کہ ممکن پر وجود کا اطلاق بطریقِ حقیقت ہے نہ کہ بطریقِ مجاز۔ وہ بھی اس تحقیق کے منافی نہیں ہے کیونکہ ممکن، خارج میں ظلی وجود کے ساتھ بطریقِ حقیقت موجود ہے نہ کہ توہم اور تخیل کے طور پر، جیسا کہ یہ گمان کرتے ہیں۔"[1]

اصل سوال کیا ہے؟

فلاسفہ کا کہنا ہے کہ انسان کا سب سے بڑا مسئلہ وجود اور علم کی تعریف ہے۔ "وجود

[1] مکتوبات حضرت مجدد الف ثانی، دفتر دوم، مکتوب نمبر 1، ص 23-25

کیا ہے؟" اور "علم کیا ہے؟" یہی انسانی زندگی کے سب سے بڑے دو سوالات ہیں۔[1] کلاسیکل فلاسفی میں "وجود کیا ہے؟" کے سوال کو اہمیت حاصل رہی ہے جبکہ ماڈرن فلاسفی میں "علم کیا ہے؟" کا سوال مرکزیت رکھتا ہے۔ امام غزالی رحمہ اللہ اور متکلمین کی ایک جماعت کا کہنا ہے کہ وجود کا سوال، علم کے سوال سے بڑھ کر ہے کہ اللہ کے وجود کے سبب سے اس کا علم ہے نہ کہ اس کے علم کے سبب سے اس کا وجود۔

اصل میں تناظر (perspective) دو ہیں۔ ایک تو اولیت کے اعتبار سے، تو اس تناظر میں وجود پہلے ہے اور علم بعد میں ہے کہ علم اس کی ایک صفت ہے۔ اور دوسرا تناظر ہمارے اعتبار سے ہے یعنی انسان کی پوزیشن سے، تو اس صورت میں علم پہلے ہے اور وجود بعد میں ہے کہ ہمارے لیے وجود وہی ہے جو ہمارے علم میں ہے۔ البتہ یہ بات درست ہے کہ وجود، علم سے زائد ہے لیکن اس کا فیصلہ بھی ہم نے علم ہی سے کیا ہے نہ کہ وجود سے۔ لیکن یہ بات بھی انسان کے اعتبار سے درست ہے جبکہ حق سبحانہ وتعالی کے اعتبار سے یہ بات بالکل برعکس ہے یعنی علم، وجود سے زائد ہے۔

فلاسفہ کا یہ دعوی اس اعتبار سے تو درست ہو سکتا ہے کہ علم فلسفہ کی روایت میں تربیت یافتہ فلسفیوں کے ہاں انسانی زندگی کے اہم تر سوالات یہی طے پائے ہیں کہ وجود اور علم کیا ہے لیکن عام انسانوں کی زندگی، فطرت انسانی اور آسمانی شرائع میں سب سے اہم اور بڑا سوال "حق کیا ہے؟" کا رہا ہے۔ وجود اور علم دونوں کی بناء "حق" پر ہے۔ وجود، حق ہے اور علم، حق و باطل میں تمیز کا نام ہے۔ وجود میں چیزوں کو دیکھنے کا تناظر ارادہ کونیہ اور مشیئت کا ہے جبکہ علم میں چیزوں کو دیکھنے کا ہمارا تناظر ارادہ شرعیہ کا ہے۔ وجود، خالق کی مشیئت ہے اور علم، رب کا مطالبہ۔

علم، ادراک ہے، اعتقاد ہے، انکشاف ہے، حصول ہے، کیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ علم تمیز ہے یعنی حق و باطل اور خیر و شر میں تمیز کرنا علم کہلاتا ہے کہ انسان کی سب سے بڑی ضرورت یہی ہے اور یہ علم اپنی کامل صورت میں صرف ایک ہی ہے اور

[1] تاریخ فلسفہ یونان: ص 9

وہ، وحی کا علم ہے۔ رہی سائنس کی بات تو وہ تو مادے کی خصوصیات کو جان لینا ہے یا آسان الفاظ میں مٹی گارے کا علم سائنس کہلاتا ہے۔ شریعت اسلامیہ، کل کی کل حق و باطل، خیر و شر اور صحیح و غلط میں فرق کے لیے ہے۔ اس بحث کو یوں بھی نکھارا جا سکتا ہے کہ

- دین اسلام "حق کیا ہے؟" کے سوال کا جواب ہے
- یا "وجود کیا ہے؟" کے سوال کا جواب ہے
- یا "علم کیا ہے؟" کے سوال کا جواب ہے

اس میں کسی مسلمان کو کیا شبہہ ہو سکتا ہے کہ دین اسلام کل کا کل "حق کیا ہے؟" کے سوال کا جواب ہے۔ پروردگار نے اپنے بندوں کے لیے اسی سوال کو سب سے اہم سمجھا اور اسی سوال کے تفصیلی جواب کے لیے انبیاء اور کتابوں کا سلسلہ جاری فرمایا ہے۔ [1] حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب رات کو تہجد کے لیے بیدار ہوتے تھے تو یہ دعا فرماتے تھے:

«اللَّهُمَّ لَكَ الحَمْدُ، أَنْتَ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ، وَلَكَ الحَمْدُ، أَنْتَ قَيِّمُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ، وَلَكَ الحَمْدُ، أَنْتَ الحَقُّ، وَوَعْدُكَ حَقٌّ، وَقَوْلُكَ حَقٌّ، وَلِقَاؤُكَ حَقٌّ، وَالجَنَّةُ حَقٌّ، وَالنَّارُ حَقٌّ، وَالسَّاعَةُ حَقٌّ، وَالنَّبِيُّونَ حَقٌّ، وَمُحَمَّدٌ حَقٌّ.» [2]

"اے اللہ! تمام تعریفیں آپ کی، آپ زمین و آسمانوں کے نور اور جو ان دونوں کے مابین ہے، اس کے نور۔ اے اللہ! تمام تعریفیں آپ کی، آپ زمین و آسمانوں کے تھامنے والے بلکہ جو کچھ ان دونوں کے مابین ہے، اس کو بھی تھامنے والے۔ اے اللہ! تمام تعریفیں آپ کی، آپ ہی حق ہیں، آپ کا وعدہ حق ہے، آپ کا کلام حق ہے، آپ سے ملاقات حق ہے، جنت حق ہے، جہنم

---

1 [الحج: 62]؛ [يونس: 32]؛ [المؤمنون: 71]؛ [الجاثية: 22]؛ [فاطر: 31]؛ [ق: 5]؛ [فصلت: 53]؛ [النجم: 28]؛ [التوبة: 33]؛ [الأنفال: 7-8]؛ [الرعد: 17]؛ [الأنبياء: 97]؛ [النبأ: 39]؛ [الأعراف: 8]؛ [ص: 84-85]؛ [الزمر: 69]

2 صحيح البخاري، كِتَابُ الدَّعَوَاتِ، بَابُ الدُّعَاءِ إِذَا انْتَبَهَ بِاللَّيْلِ، 70/8

حق ہے، قیامت حق ہے، نبی حق ہیں، اور محمد ﷺ حق ہیں۔"

"حق" کا لفظ کتاب وسنت میں خالق، مخلوق، قرآن مجید، اسلام، رسول، عدل، توحید، صدق، آخرت، جنت، جہنم، واجب، مال، اولیت، حصہ، اعتقاد صحیح اور باطل کے متضاد کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔[1] اور ان سب معانی کی اصل "موافقت" اور "مطابقت" یا "مضبوطی" اور "صحت" ہے۔ امام راغب متوفی 502ھ رحمہ اللہ اور امام ابن فارس متوفی 395ھ رحمہ اللہ لغت کے دو بہت بڑے امام ہیں۔ دونوں کے منہج میں فرق یہ ہے کہ امام راغب ایک ہی لفظ کے متعدد معانی کی ایک ہی اصل تلاش کرتے ہیں اور متنوع معانی کو اس اصل سے جوڑ کر دکھا دیتے ہیں جبکہ امام ابن فارس اس کو تکلف سمجھتے ہیں اور ان کے نزدیک ایک ہی لفظ کے اصل اور بنیادی معانی ایک سے زائد ہو سکتے ہیں اور انہوں نے اپنی لغت کو اسی منہج کے مطابق مرتب کیا ہے لیکن لفظ "حق" کی اصل انہوں نے بھی ایک ہی قرار دی ہے۔[2]

"حق" اپنے "مظاہر" میں کیا ہے تو اس کا جواب اللہ کے رسول ﷺ نے «فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَا الْإِسْلَامُ؟ قَالَ: لَا تُشْرِكُ بِاللهِ شَيْئًا، وَتُقِيمُ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِي الزَّكَاةَ، وَتَصُومُ رَمَضَانَ، قَالَ: صَدَقْتَ» کے الفاظ سے دیا ہے یعنی اللہ کے ساتھ شرک نہ کرنا، نماز قائم کرنا، زکوۃ ادا کرنا اور رمضان کا روزہ رکھنا۔ اور "حق" اپنے "باطن" میں کیا ہے تو اس کا جواب آپ ﷺ نے «قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَا الْإِيمَانُ؟ قَالَ: «أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكِتَابِهِ، وَلِقَائِهِ، وَرُسُلِهِ، وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ كُلِّهِ»، قَالَ: صَدَقْتَ» کے الفاظ سے دیا ہے یعنی اللہ، فرشتوں، کتابوں، آخرت، رسولوں اور تقدیر پر ایمان لانا۔ اور "حق" اپنے "احوال" میں کیا ہے تو اس کا جواب رسول اللہ ﷺ نے «قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَا الْإِحْسَانُ؟

---

[1] مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخى (المتوفى: 150هـ)، الوجوه والنظائر في القرآن العظيم، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، 2006ء، ص 182-185

[2] أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، (المتوفى: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، 1399هـ - 1979م، 2/15-19؛ الراغب الأصفهانى، أبو القاسم الحسين بن محمد (المتوفى: 502هـ)، المفردات في غريب القرآن، دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى، 1412 هـ، 246-248

قَالَ: «أَنْ تَخْشَـى اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنَّكَ إِنْ لَا تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ»، قَالَ: صَدَقْتَ» کے الفاظ سے دیا ہے یعنی اللہ کی ایسے عبادت کرنا جیسے اللہ کو دیکھ رہے ہو یا اللہ تمہیں دیکھ رہا ہو۔ اور "حق" اپنی "غایت" میں کیا ہے تو اس کا جواب « قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَتَى تَقُومُ السَّـاعَةُ؟ قَالَ: مَا الْمَسْـئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّـائِلِ، وَسَأُحَدِّثُكَ عَنْ أَشْرَاطِهَا: إِذَا رَأَيْتَ الْمَرْأَةَ تَلِدُ رَبَّهَا، فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا، وَإِذَا رَأَيْتَ الْحُفَاةَ الْعُرَاةَ الصُّـمَّ الْبُكْمَ مُلُوكَ الْأَرْضِ، فَذَاكَ مِنْ أَشْـرَاطِهَا، وَإِذَا رَأَيْتَ رِعَاءَ الْبَهْمِ يَتَطَاوَلُونَ فِي الْبُنْيَانِ، فَذَاكَ مِنْ أَشْـرَاطِهَا فِي خَمْسٍ مِنَ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا اللهُ» کے الفاظ میں دیا ہے یعنی قیامت اور آخرت کا قائم ہونا۔[1]

فلاسفہ نے ہر شیء میں اس کی فلسفیانہ حقیقت اور ماہیت کے سوال کو اہمیت دی۔ اس بارے رسولوں کا مزاج اور علم وحی کا رجحان بالکل مختلف رہا ہے۔ اگر کسی فلسفی یا متکلم یا وجودی سے "ایمان کیا ہے؟" کا سوال ہوتا تو وہ ضرور اس کی فلسفیانہ حقیقت اور ماہیت پر کلام کرتا۔ اللہ کے رسول ﷺ نے اس سوال کے جواب میں ایمان کی فلسفیانہ حقیقت اور ماہیت پر کسی علمی کلام کی بجائے اس کا عرفی معنی اور اس کی اقسام بیان کر دیں کہ جو خالق کا مطلوب تھا۔ خالق کے نزدیک کسی شیء کی حقیقت اور ماہیت اتنی ہی مطلوب ہے کہ جتنا اس کا لغوی یا عرفی معنی نہ کہ فلسفیانہ حقیقت اور ماہیت۔ منطقی تعریف اگر مطلوب بھی ہے بلکہ ممکن ہے تو اسی قدر کہ جس سے ایک شیء اپنے غیر سے ممیّز ہو جائے، باقی رہی کسی شیء کی حقیقت وماہیت تو یہ معلوم کرنا ممکن نہیں ہے۔

امر واقعہ یہ ہے کہ وجود اور علم تو بدیہات میں سے تھے لیکن انہیں ڈیفائن کرنے کی مہم جوئی نے انہیں قیامت تک کے لیے غیر محدد (undetermined) بنا دیا

---

[1] مسلم بن الحجاج القشيري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسـلم، كِتَابُ الْإِيمَانَ، بَابُ الْإِسْـلَامِ مَا هُوَ وَبَيَانُ خِصَـالِهِ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 39/1

ہے۔ وجود کا متضاد عدم، علم کا جہالت اور حق کا باطل ہے۔ وجود اور عدم یا علم اور جہالت میں فرق تو ایک بچہ بھی کر سکتا ہے لیکن حق اور باطل میں فرق کسی خارجی رہنمائی اور غور و فکر کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اور اگر یہ اتنے ہی اہم سوالات ہوتے تو انہیں حدیث جبرئیل میں مقام دیا جاتا لیکن وہاں تو سوالات ہی کچھ اور ہیں۔ حدیث جبرئیل نے خالق کی نظر میں انسانی زندگی کے اہم ترین سوالات، حکمت عالیہ اور علم عالی کو متعین کر دیا ہے۔

ہمارے سلف صالحین اعتصام بالکتاب والسنۃ پر بہت زور دیتے تھے۔ اور فلسفیانہ موشگافیوں کو وقت کا ضیاع اور اعتصام بالکتاب والسنۃ نہ ہونے کی سزا قرار دیتے تھے۔ دن میں سولہ گھنٹے فلسفہ و کلام کا مطالعہ ہو اور ایک گھنٹہ کتاب و سنت کا تو اس فتنے میں مبتلا ہونا انسان کا مقدر ہے اور فتنہ در فتنہ یہ ہے کہ ﴿وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا﴾ یعنی وہ یہ سمجھ رہے ہیں کہ وہ بہت اچھا کام کر رہے ہیں۔ اپنے زندگی کے بہترین اوقات فلسفہ اور کلام پڑھنے پڑھانے میں لگا دیں، امریکہ اور یورپ سے فلسفے میں پی ایچ ڈی کرتے پھریں اور کتاب و سنت کا سرسری مطالعہ کرنے کے بعد اللہ سے امید رکھیں کہ آپ سلامتی فکر حاصل کر لیں گے تو یہ غلط محض ہے۔ اور اعتصام یہ بھی نہیں ہے کہ ایک دفعہ خوب محنت سے قرآن مجید یا حدیث شریف پڑھ لی اور فلسفہ پڑھنے پڑھانے میں زندگی گزار دی۔ اعتصام کا مطلب یہ ہے کہ اس طرح تمہاری زندگی گزرے کہ تمہارے دائیں ہاتھ میں قرآن مجید ہوں اور بائیں میں حدیث۔ اور جب مرنے لگو تو نہ صرف تمہارے سینے میں بلکہ اس کے ساتھ بھی کتاب و سنت ہو، یہ اعتصام ہے۔ فلسفہ، اہل کلام اور اہل کشف کے طریقوں سے رجوع کرنے کے بعد یہی امام غزالی اور امام الحرمین رحمہما اللہ وغیرہ کا آخر عمل تھا کہ ان کی وفات محدثین کے منہج پر ہوئی اور امام غزالی رحمہ اللہ کی اس حال میں کہ صحیح البخاری ان کے سینے پر تھی۔[1]

---

[1] ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد،

ہمارے یعنی انسانی تناظر اور پوزیشن میں وجود اور علم کی مبحث میں سوال دراصل دو نہیں بلکہ ایک ہی بنتا ہے اور وہ سوال "علم کیا ہے؟" کا ہے۔ "وجود کیا ہے؟" کا جو بھی جواب دیا گیا ہے یا دیا جائے گا تو اپنی نوعیت میں وہ علمی ہے یا ہو گا نہ کہ وجودی۔ اور "وجود کیا ہے؟" کے ہر جواب کی یہ تقدیر ہے کہ وہ علم کے پیمانے سے ماپ کر دیا جائے۔ پس "وجود کیا ہے؟" کا ہر جواب دراصل "وجود کا علم کیا ہے؟" کو بیان کر رہا ہے یا کر سکتا ہے۔ اس لیے "وجود کیا ہے؟" کا سوال ایک عبث اور بے کار کا سوال ہے۔ کیا وجود کی مبحث میں کوئی ایسا حکم موجود ہے کہ جو علم کی سند سے جاری نہ ہوا ہو؟ اب چاہے وہ علم سائنسی ہو یا مابعد الطبیعی (metaphysical)، نفسی ہو یا کشفی، مذہبی ہو یا تاریخی۔

اور آخری بات یہ کہ سابقہ ادیان، انبیاء کی تعلیمات، کتاب وسنت، صحابہ وتابعین، فقہائے امت، محدثین عظام، ائمہ دین اور سلف صالحین میں سے کس نے "وجود کیا ہے؟" کے سوال تو کجا لفظ وجود ہی کو رتی برابر بھی اہمیت دی ہے؟ باقی علم کے مبحث میں قرآن مجید کی آیات بھی مل جائیں گی اور احادیث کی تعلیمات۔ فارابی کا کہنا ہے کہ فارسی اور یونانی زبان کے علاوہ دنیا کی کسی معروف زبان میں لفظ وجود کا متبادل موجود نہیں تھا اور عرب اس لفظ سے ناواقف تھے یہاں تک کہ یہ لفظ فلسفے کے زیر اثر عربی میں داخل ہوا ہے۔[1] کتاب وسنت میں لفظ موجود کے معنی کی ادائیگی کے لیے "ظاہر" کے الفاظ نازل ہوئے ہیں جو اس لفظ سے کہیں زیادہ وسیع اور گہرے مفاہیم کے حامل ہیں لیکن کیا کریں، فلسفیوں کو بھی تو مطمئن کرنا ہے کہ ہم ان سے کم نہیں ہیں لہٰذا لفظِ وجود استعمال کرنا ہمارے فلاسفہ کی مجبوری ہے۔

❁❁❁❁❁❁❁

الرياض، الطبعة الأولى، 1418 هـ، ص 178؛ درء تعارض العقل والنقل: 162/1

[1] الفارابي، ابو نصر، كتاب الحروف، الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت، 1990ء، ص 112-113

باب دوم

وجود باری تعالی اور سائنسی نظریات

اس باب میں سائنس اور اس کے اثرات کی روشنی میں وجود باری تعالی پر جو بحث کی گئی ہے، اس کا ایک مطالعہ و تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔

وجود باری تعالی اور سائنس و ٹیکنالوجی

سابقہ باب میں ہم نے وجود باری تعالی کے بارے "نظریہ فیض" اور "نظریہ عرفان" (The Theory of The Unity of Being) کا ایک تجزیاتی مطالعہ پیش کیا تھا۔ پہلے نظریے کے مطابق کائنات کی حقیقت، اللہ کے فیض اور دوسرے نظریے کے مطابق کائنات کی حقیقت، اللہ کے علم اور خیال کی ہے۔ "وجود" ایک ہی ہے اور وہ حق سبحانہ وتعالی کا وجود ہے۔ انسان اور کائنات کی ہر چیز کی حقیقت، یا تو فیضان واحد ہے یا پھر اللہ کے علم میں موجود اس چیز کا "عین ثابت" ہے کہ جس نے خارجی وجود کی بو تک نہیں چکھی۔ انسان کی حقیقت اس دنیا میں موجود گوشت پوست کا بنا ہوا وہ انسان نہیں ہے کہ جس کا ہم مشاہدہ کر رہے ہیں بلکہ انسان کی حقیقت وہ "عقل فعال" ہے جو فیضان باری تعالی ہے یا انسان کی حقیقت اس کا وہ "عین ثابت" ہے جو کہ اللہ کے علم میں موجود ہے۔ حق سبحانہ وتعالی کے خالق ہونے کا یہ معنی نہیں ہے کہ اس نے اپنی ذات سے خارج میں "حادث" کو پیدا کیا ہے بلکہ انسان اور کائنات کی ہر چیز کی تخلیق کا معنی یہ ہے کہ وہ اللہ کے وجود کے سبب سے اس کا جبری فیض ہیں جو بلا ارادہ و قصد کے جاری ہوا ہے یا وہ حق سبحانہ وتعالی کی تجلی کے سبب سے اسی کے علم وخیال ہی میں اس کا تمیز ہوا ہے۔ پس مخلوق کی علت "فیض واحد" یا "تجلی ذات" اور حقیقت "عقل فعال" یا "عین ثابت" ہے۔ یہ سابقہ باب کا خلاصہ ہے جبکہ رُواں باب میں ہم، وجود باری تعالی کے بارے میں دہریوں (atheists) کے نقطہ نظر کا جائزہ لیں گے۔

ملحدین اور خدا ناشناس (atheists) مخلوق کے وجود کو مانتے ہیں اور خالق کے انکاری ہیں جبکہ وجودی، صرف خالق کا وجود مانتے ہیں اور مخلوق کو خالق کا خیال قرار دیتے ہیں۔[1] منکرین خدا (atheists) کے پاس خدا کے انکار کی جو سائنسی دلیل ہے

[1] صحیح اور معتدل رائے یہ ہے کہ خالق اور مخلوق دونوں کا وجود حقیقت (reality) ہے۔ صفت خلق (creation) اور مخلوق (creature) کا تعلق، علت ومعلول (cause and effect) کا ہے کہ

وہ دو علوم، فزکس اور بیالوجی، سے پیدا کی گئی ہے۔ "نظریاتی فزکس" میں کائنات کی ابتداء کو متعین کرنے کے لیے بگ بینگ (Big Bang) کا نظریہ پیش کیا گیا جبکہ "نظریاتی بیالوجی" میں انسان کی ابتداء کو جاننے کے لیے ارتقاء کا نظریہ (Theory of Evolution) سامنے آیا۔ یہاں ہم نہ صرف دونوں قسم کے نظریات کا ایک تجزیہ پیش کریں گے بلکہ متبادل "نظریہ تخلیق" (Creationism) کا بھی کسی حد تک ذکر کریں گے۔

نظریہ انفجار عظیم (Big Bang)

اس نظریے کے مطابق یہ کائنات ہی کل وجود (Totality of Existence) ہے جو کہ ستاروں، سیاروں اور کہکشاؤں پر مشتمل ہے۔ اس کائنات میں تقریباً سو ارب سے زائد کہکشائیں (Glaxies) موجود ہیں اور ایک کہکشاں میں دس لاکھ سے لے کر ایک ہزار کھرب تک ستارے ہوتے ہیں۔ اس کائنات کی عمر 13.798 ± 0.037 ارب سال ہے۔ انسان تا حال کائنات کے ایک مختصر حصے کا مشاہدہ کر پایا ہے۔ یہ کائنات اس طرح پھیل رہی ہے کہ کہکشاؤں کا درمیانی فاصلہ مسلسل بڑھتا ہی چلا جا رہا ہے۔[1]

شروع میں اہل سائنس میں کائنات کی ابتداء کے حوالے سے "مستحکم حالت کا نظریہ" (Steady State Theory) معروف تھا کہ جس کے مطابق یہ کائنات ہمیشہ سے تھی اور ہمیشہ رہے گی۔ بگ بینگ کے نظریہ نے یہ دعوی کیا کہ کائنات ہمیشہ سے نہیں ہے بلکہ اس کی ایک ابتداء ہے اور اس کی ابتداء آج سے تقریباً تیرہ ارب اور ستر کروڑ (13.7 billion) سال پہلے ہوئی ہے۔

جس میں ایک کے اقرار سے دوسرے کا انکار ناممکن ہے۔ اور اس دلیل پر یہ اعتراض درست نہیں ہے کہ علت ہمیشہ واقعہ [event] ہوتی ہے نہ کہ شخص [person]۔ درست بیان یہ ہے کہ علت، واقعہ نہیں بلکہ صفت ہوتی ہے۔ اور خارج میں صفت کا وجود، موصوف کے بغیر ممکن نہیں۔

[1] Rupert W. Anderson, The Cosmic Compendium: The Big Bang and the Early Universe, USA: Lulu Press, Inc., 2015, p. 1-2.

بگ بینگ کے مطابق شروع میں یہ کائنات محض ایک نقطہ تھی کہ جسے ماہرین طبیعیات، ابتدائی اکائی یا ابتدائی وحدت (initial singularity) کا نام دیتے ہیں۔[1] یہ نقطہ لامحدود کثافت (infinite density) اور لامحدود درجہ حرارت (infinite temperature) کا حامل تھا۔[2] اب اس بارے ماہرین طبیعیات کی آراء مختلف ہیں کہ اس نقطے کا سائز کیا تھا؟ بعض کا خیال ہے کہ ابتدائی اکائی/وحدت (initial singularity) کہ جس سے اس کائنات کا آغاز ہوا ہے، اس میں کسی قسم کا مادہ، توانائی، زمان اور مکان موجود نہیں تھا۔ آسان الفاظ میں یہ کائنات لامحدود حد تک چھوٹے نقطے (ex nihilo) یعنی عدم [3] سے وجود میں آئی ہے۔[4] بعض کا کہنا یہ ہے کہ کہ ابتدائی اکائی/وحدت (initial singularity) کہ جس سے اس کائنات کا آغاز ہوا ہے، ایک طبعی حقیقت (Physical Reality) ہے۔ آسان الفاظ میں یہ کہ شروع میں اس نقطے میں جو کمیت (Mass) تھی وہ عمومی یا سہ جہاتی (three dimentional) نہیں تھی بلکہ لامحدود حد تک سکڑی ہوئی (Infinitely Compressed) تھی۔[5] ماہر طبیعیات اسٹیون ہاکنگ کے بقول یہ کائنات پلانک سائز (Planck Size) کی تھی یعنی اس کا سائز ایک سینٹی میٹر کا اربواں-دس کھربواں-دس کھربواں (billion-trillionth-trillionth) حصہ تھا۔[6] پروفیسر ڈاکٹر پرویز ہودبھائے کا کہنا ہے کہ جب وقت کا آغاز ہوا تو اس وقت اس کائنات کا حجم کوئی

---

[1] اس وقت کوئی زمان ومکان موجود نہیں تھا یعنی وقت [time] زیرو تھا۔ زمان ومکان [time and space] اُس نقطے کے پھیلاؤ [expansion] سے وجود میں آئے ہیں کہ جس میں مستقبل کی کل کائنات کا مادہ اور توانائی [matter and energy] موجود تھی۔

[2] W. Mark Richardson and Wesley J. Wildman, Religion and Science, History, Method and Dialogue, New York: Routledge, 1996, p. 37.

[3] A State of Physical Nothingness

[4] Ibid., p. 94-95.

[5] Ibid.

[6] Hawking, Stephen, Leonard Mlodinow, The Grand Design, New York: Bantam Book, 2010, p. 106.

ٹینس کے بال برابر تھا۔[1]

یہ تو اس کائنات کے ابتدائی سائز کی بات ہوئی اور اب ذرا اس کے پھیلاؤ کے تناسب (rate of expansion) پر کچھ بات ہو جائے۔[2] اگر ہم یہ فرض کریں کہ شروع میں یہ کائناتی اکائی/وحدت (singularity) ایک سینٹی میٹر قطر کے سکے (coin) جتنی تھی تو لمحہ بھر میں یہ ہماری کہکشاں (Milky Way) سے ایک کروڑ گنا زیادہ پھیل گئی۔ اس آئیڈیا کو ماہرین طبیعیات "تیز رفتار پھیلاؤ" (Inflation) کا نام دیتے ہیں۔[3]

لیکن چونکہ آئن اسٹائن کا "نظریہ اضافت" (Theory of Relativity) اس "تیز رفتار پھیلاؤ" کو ڈیفائن کرنے سے قاصر ہے لہٰذا بعض ماہرین طبیعیات نے اسے ماننے سے انکار کر دیا۔ اور بعض نے کہا کہ اس عمل کی وضاحت کے لیے ایک نئے نظریہ کی ضرورت ہے جو "نظریہ اضافت" اور "نظریہ مقادیر برقیات" (Quantum Theory) کو ملا کر بنایا جائے اور اسے "کشش ثقل کا نظریہ مقادیر

---

[1] Hoodbhoy, Pervez, Asrar-e-Jehan, Waqt Waqt ki Batain, Video: 18: 55, Retrieved 15 December, 2015, from https://www.youtube.com/watch?v=qIKBGqvBcYI

[2] بعض ماہرین طبیعیات کا کہنا ہے کہ اس اکائی یا وحدت [Singularity] میں 10E-43 سیکنڈ کے بعد کشش ثقل [gravitational force] پیدا ہوئی جبکہ 10E-35 سیکنڈ کے بعد مضبوط نویاتی قوت [Strong Nuclear Force] اور الیکٹران وجود میں آئے۔ بگ بینگ ہوئے ابھی ایک سیکنڈ کا دس لاکھواں حصہ گزرا تھا کہ الیکٹرون اور پروٹان بھی وجود میں آ گئے۔ اس مرحلے پر درجہ حرارت دس ہزار ارب ڈگری سینٹی گریڈ تھا۔ بگ بینگ کے ایک سیکنڈ بعد برقناطیسی۔ قوت [Electromagnetic Force] اور کمزور نویاتی قوت [Week Nuclear Force] بھی وجود میں آ چکی تھی جبکہ اس وقت درجہ حرارت دس ارب سینٹی گریڈ تھا۔ بگ بینگ کے تین منٹس بعد الیکٹرون اور پروٹان نے مل کر ایٹمی مرکزہ [Nucleus] بنانا شروع کر دیا جبکہ درجہ حرارت ایک ارب سینٹی گریڈ رہ گیا تھا۔ سات لاکھ سال بعد ایٹمی مرکزے نے الیکٹرون کے ساتھ مل کر ایٹم [Atom] بنایا کہ جس سے فوٹون [Photon] خارج ہوئے اور کائنات شفاف ہونے لگی۔ بگ بینگ کے ایک ارب سال بعد کہکشائیں [Galaxies] وجود میں آئیں۔ ہمارا نظام شمسی آج سے تقریباً ساڑھے چار ارب سال پہلے وجود میں آیا۔

[3] The Grand Design, p. 104.

برقیات" (Quantum Theory of Gravity) کہا جاتا ہے۔[1] لیکن یہ تھیوری تا حال پایہ تکمیل کو نہیں پہنچ پائی ہے۔ اسے "نظریہ ہمہ شے" (The Theory of Everything) بھی کہا جاتا ہے کہ جس پر معروف ماہر طبعیات اسٹیون ہاکنگ کی کتاب "The Theory of Everything" بھی ہے۔

بعض نے اسے "نظریہ اوتار" (String Theory) کا نام بھی دیا ہے اور بعض اسے ایم۔ تھیوری (M-Theory) بھی کہتے ہیں۔[2] شروع میں "اسٹرنگ تھیوری" کے کئی ایک متون (versions) سامنے آئے تھے کہ جنہیں ملا کر انہیں ایک "ماسٹر تھیوری" (M-Theory) کی صورت دی گئی کہ جس میں مادے کی گیارہ جہات (eleven dimensions) پر بحث کی گئی تھی۔ ایم۔ تھیوری کے مطابق زمان ومکان کی گیارہ جہتیں ہیں کہ جن میں ایک وقت کی اور دس مکان کی ہیں۔ مکان کی سات جہتیں اس قدر چھوٹی ہیں کہ ہمارے مشاہدے سے باہر ہیں۔[3]

بہر حال بگ بینگ کی ان تفصیلات پر اکتفاء کرتے ہوئے ہمیں یہ کہنا ہے کہ بگ بینگ کا نظریہ "کائنات کی ابتداء کیسے ہوئی؟" (How) کا تو جواب دیتا ہے لیکن "کیوں ہوئی؟" (Why) کو واضح نہیں کرتا۔[4] سٹیون ہاکنگ کا خیال ہے کہ انہوں نے ایم۔ تھیوری (M-Theory) کی صورت میں ایک ایسا نظریہ بیان کر دیا ہے کہ جس نے کائنات کے وجود کے بارے بنیادی سوالات کا جواب دے دیا ہے اور وہ اسے "تھیوری

---

[1] میکانیات مقادیر برقیات [quantum mechanics] اور عمومی نظریہ اضافت [theory of general relativity] طبیعیات میں دو مختلف شاخیں ہیں۔ میکانیات مقادیر برقیات میں چھوٹی سطح [Micro Level] پر اب تک کے دریافت شدہ سترہ قسم کے ذرات اور تین قوتوں [electromegnatism, strong nuclear force, weak nuclear force] کا مطالعہ کیا جاتا ہے جبکہ عمومی نظریہ اضافت میں بڑی سطح [Macro Level] پر چوتھی قوت کشش ثقل [gravitational force] اور اس کے اثرات کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔

[2] ایم کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ کس کا مخفف ہے۔ عام طور پر ایم سے مراد ماسٹر [Master] لیا جاتا ہے۔

[3] The Grand Design, p. 113.

[4] The laws of nature tell us *how* the universe behaves, but they don't answer the *why?* [The Grand Design, p. 137]

آف ایوری تھنگ" کا نام دیتے ہیں۔ لیکن یہ تھیوری بھی "کیسے" کا جواب دینے کے لیے وضع کی جا رہی ہے اور جہاں تک "کیوں" کا جواب ہے تو اس کے بارے ہاکنگ کا کہنا ہے کہ جب سے یہ حقیقت دریافت ہوئی ہے کہ وقت ایک مکان کی طرح ہے، اس وقت سے یہ سوال بے معنی ہو گیا ہے کہ بگ بینگ سے پہلے کیا تھا؟ [1]

پھر ان کا خیال یہ ہے کہ وہ ایک ریاضیاتی مساوات (mathematical equation) کے ساتھ اس کائنات کی ہر شیء کی تشریح کر سکتے ہیں۔ ہماری نظر میں یہ ممکن ہے کہ ہم ایک ہی مساوات (equation) کے ساتھ ساری کائنات کی تشریح کر سکیں لیکن وہ مساوات "خالق اور مخلوق کا باہمی تعلق" کی مساوات ہے نہ کہ کوئی ریاضیاتی یا طبیعیاتی مساوات۔

اگر ہم کسی دہریے (atheist) سے یہ سوال کریں کہ وہ خالق ہے یا مخلوق؟ تو اس کا لازم جواب یہی ہوتا ہے کہ وہ مخلوق ہی ہے اور وہ اپنا خالق آپ ہونے کا دعوی نہیں کرتا ہے۔ اب اس سے اگلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب وہ ایک مخلوق ہے تو اس کا خالق کون ہے؟ یہاں بعض مومنوں کو یہ غلطی لگتی ہے کہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ ملحدین کسی خدا کو نہیں مانتے۔ دہریے اگرچہ مذہب کے خدا کو نہیں مانتے لیکن وہ اس کائنات کا خالق (creator) ضرور مانتے ہیں اور وہ خالق ان کی نظر میں قوانین فطرت (laws of nature) ہیں۔ [2]

ولیم پیلے ((William Paley (1743-1805) ایک عیسائی متکلم ہیں کہ جنہوں نے خدا کے وجود کے اثبات میں Natural Theology or

[1] Ibid., p. 109.

[2] We will describe how M-theory may offer answers to the question of creation. According to Mtheory, ours is not the only universe. Instead, M-theory predicts that a great many universes were created out of nothing. Their creation does not require the intervention of some supernatural being or god. Rather, these multiple universes arise naturally from physical law. They are a prediction of science. [The Grand Design: p. 13]

Evidences of the Existence and Attributes of the Deity کے عنوان سے ایک زبردست کتاب لکھی۔اس کتاب نے اپنے دور کے سب سے بڑے دہریے ڈیوڈ ہیوم کے افکار کو لگام ڈال دی تھی۔ یہ کتاب 1920ء تک کیمبرج یونیورسٹی کے نصاب میں رہی ہے۔پوپ نے غالباً 1972ء میں اسے عیسائیت کی دلیل کی کتاب قرار دیا۔

خدا کے وجود کے بارے "پیلے" کی بنیادی دلیل مشابہت کی دلیل "Watchmaker Analogy" کہلاتی ہے۔یعنی اگرایک پیچیدہ گھڑی، کسی گھڑی ساز کے بغیر نہیں ہو سکتی اور جدید ٹیلی سکوپ کسی موجد کے بغیر نہیں ہو سکتی تو کائناتی گھڑی اور آنکھ کسی خالق کے بغیر کیسے ہو سکتے ہیں؟ کیونکہ دونوں اپنے نظام میں عام گھڑی اور ٹیلی سکوپ سے زیادہ پیچیدہ ہیں۔

چارلس ڈارون سے لے کر رچرڈ ڈاکنز تک ہر بڑے دہریے نے "پیلے" کی اس دلیل کا جواب دینا چاہا ہے۔ڈارون کو کہہ سکتے ہیں کہ وہ مطلع (updated) نہیں تھا، لیکن رچرڈ ڈاکنز جیسا ماہر حیاتیات جب یہ کہتا نظر آتا ہے کہ اس کائنات کا خالق اندھے بہرے طبعی قوانین (blind foces of physics) ہیں تو انسان سر پیٹ کر رہ جاتا ہے۔[1] اب ملحدوں کا مومنوں سے مطالبہ یہ ہے کہ وہ یہ ثابت کریں یعنی اس بات پر

[1] Paley's argument is made with passionate sincerity and is informed by the best biological scholarship of his day, but it is wrong, gloriously and utterly wrong. The analogy between telescope and eye, between watch and living organism, is false. All appearances to the contrary, the only watchmaker in nature is the blind forces of physics, albeit deployed in a very special way. A true watchmaker has foresight: he designs his cogs and springs, and plans their interconnections, with a future purpose in his mind's eye. Natural selection, the blind, unconscious, automatic process which Darwin discovered, and which we now know is the explanation for the existence and apparently purposeful form of all life, has no purpose in mind. It has no mind and no mind's eye. It does not plan for the future. It has no vision, no foresight, no sight at all. If it can be said to play the role of watchmaker in nature, it is the blind watchmaker. [Richard Dawkinz, The Blind

منطقی دلائل لے کر آئیں کہ اس کائنات کا خدا "اندھا بہرا بے عقل" نہیں ہے بلکہ "سمیع بصیر اور حکیم" ہے۔[1]

اسٹیون ہاکنگ، آئن اسٹائن کے بعد ایک بڑا سائنسدان سمجھا جاتا ہے۔ بلاشبہ ہاکنگ کی کتاب "The Theory of the Everything" نے عمدہ سوالات توخوبصورت طریقے سے اٹھادیے ہیں لیکن ساتھ ہی اس سوال کو غیر متعلق قرار دیا ہے کہ قوانین فطرت کا مبدا (origin of laws of nature) کیا ہے؟ وہ اس بارے کچھ بات کرنے کو تیار ہی نہیں ہیں سوائے یہ بتلانے کے کہ گلیگیو (Galileo)، کیپلر (kepler)، ڈیکارٹ (Descartes)، کاپرنیکس (Copernicus) اور نیوٹن (Newton) ان قوانین قدرت کو خدا کا کام (Work of God) مانتے تھے۔[2]

یہ سب سائنسدان تو خدا (personal God) پر ایمان رکھتے ہی ہیں بلکہ ان کے علاوہ آئن اسٹائن (Einstein)، آرتھر کامٹن (Arthur Compton)، پاسکل (Blaise Pascal)، ارنسٹ ہیکل (Ernst Haeckel)، جیمز میکس ویل (James Maxwell)، بیکن (Francis Bacon)، لوئیس پاسچر (Louis Pasteur)، گریگر (Gregor Mendel)، گاٹ فریڈ (Gottfried Leibniz)، مارکونی (Guglielmo Marconi)، میکس پلانک (Max Planck)، تھامسن کیلون (Thomson Kelvin)، ہینز برگ (Werner

---

Watchmaker, p. 5]

[1] اب ملحد [atheist] کہتے ہیں کہ ہماری دلیل کا جواب دو۔ بھئی، اگر تم سوفسطائیوں [Sophists] کی طرح مجھے اس پر دلیلیں دینا شروع کر دو گے کہ "میرا وجود نہیں ہے" تو میرے پاس اس کے جواب میں اس سے بہترین دلیل کیا ہو سکتی ہے کہ میں تمہیں ایک "چپیڑ" رسید کر کے اپنے وجود کا یقین دلاؤں۔ لیکن واقعتا اس کے بعد تو میں تمہارے حق میں رو ہی سکتا ہوں کہ "تھپڑ" کھانے کے بعد بھی تم مجھ سے یہ مطالبہ کرو کہ کوئی منطقی دلیل لے کر آؤ، کوئی عقلی دلیل دو، کوئی سائنسی۔دلیل دکھاؤ کہ "تمہارا وجود ہے"۔ کچھ ایسا ہی رویہ آجکل کے ملحدوں کا ہے۔

[2] The Grand Design, p. 29.

(Heisenberg)، ایرون شیلڈنیز (Erwin Schrodinger)، فرانسس کولنز (Francis Collins)، جان ایکلز (John Eccles) وغیرہ بھی خدا کے وجود پر ایمان اور یقین رکھتے ہیں[1] لیکن عصر حاضر میں جو تھیوری بھی اپنے بارے میں "The Theory of Everything" ہونے کا دعوی کرے گی تو اسے تو ان سارے سوالات کا جواب دینا پڑے گا۔

چلیں! اگر بفرض محال ہم اس نظریے پر ایمان لے آئیں کہ قوانین فطرت (laws of nature) نے کائنات کو پیدا کیا ہے تو اگلا سوال یہ پیدا ہوا کہ قوانین فطرت کا مبدا (origin) کیا ہے؟ یا ہم اس کو مان لیں کہ اس کائنات کی ابتدا بگ بینگ (Big Bang) سے ہوئی ہے تو اگلا سوال یہ پیدا ہوا کہ اس سے پہلے کیا ہے؟

پہلی بات تو یہ ہے جب تک آپ کا نظریہ ان بنیادی سوالات کی وضاحت نہیں کرتا اس وقت تک یہ نامکمل اور ناقص ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ بگ بینگ وغیرہ ابھی نظریہ (theory) ہے نہ کہ مشاہدہ (observation) یا تجربہ (experiment)۔ اور کسی سائنسی نظریہ پر ایمان لانا، کسی مذہبی نقطہ نظر پر ایمان لانے سے کس طرح مختلف ہو سکتا ہے؟ کیا دونوں اندھا ایمان "blind faith" نہیں ہیں؟ بگ بینگ کے حق میں جو سائنسی دلائل بیان کیے جاتے ہیں تو ان کی تصدیق کتنوں کو نصیب ہے؟ ہبل (Hubble) سے پھیلتی ہوئی کائنات کا مشاہدہ کتنوں کو نصیب ہے؟ یا سرخ تغیر (Red Shift) اور کائناتی پس پردہ شعاع ریزی (Cosmic Background Radiation) کو کتنے لوگ سمجھ سکتے ہیں؟ ایک بدو کے لیے حضرت جبرئیل علیہ السلام کے نزول اور کائنات کے پھیلاؤ پر ایمان لانے میں کیا فرق ہے؟ اور ایک دیہاتی کے لیے واقعہ معراج کو مان لینے اور چاند پر انسان کی لینڈنگ پر ایمان لانے میں کیا فرق ہے؟ ایک عام شخص کے پاس وہ اہلیت وصلاحیت اور آلات

[1] Tihomir Dimitrov, 50 NOBEL LAUREATES AND OTHER GREAT SCIENTISTS WHO BELIEVE IN GOD

وسازوسامان (Tools and Resources) نہیں ہے کہ جن کی مدد سے وہ سائنسدانوں کے کسی دعوی کی تصدیق کر سکے۔ وہ صرف ایک ہی رستے سے سائنسدانوں کی بات مان سکتا ہے اور وہ ان پر ایمان اور یقین کا رستہ ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ اگر کائنات کی ابتدا کے بارے کوئی سائنسی نظریہ، مشاہدہ یا تجربہ (observation or experiment) سے ثابت ہو بھی جائے تو دنیا میں کتنے لوگ ہیں جو سائنسی مشاہدے یا تجربات کو متعلقہ علوم کی اصطلاحی زبان میں (in terms of concerned sciences) سمجھنے کی صلاحیت اور اہلیت رکھتے ہیں؟ "ایم۔تھیوری" سے اگر آپ کائنات کی تشریح کر دیں تو اس تھیوری کو دنیا میں سمجھنے والے کتنے لوگ ہوں گے؟ اپنی اہلیت اور علم دونوں پہلوؤں سے؟ "ایم - تھیوری"، ماہرین فزکس کی سمجھ میں جتنی آئے سو آئے، بقیہ دنیا کے لیے یہ سائنس نہیں بلکہ سائنسدانوں پر ایمان بالغیب کا سوال ہی رہے گا۔

چوتھی بات یہ ہے کہ ابھی تو بگ بینگ پر تحقیقات سامنے آ رہی ہیں اور کچھ سائنسدانوں نے اسے چیلنج کرنا شروع کر دیا ہے جیسا کہ حال ہی میں جرمن یونیورسٹی ہائیڈل برگ (Heidelberg University) کے ایک نظریاتی ماہر طبیعیات نے "A Universe without Expansion, 2013" کے نام سے ایک ریسرچ آرٹیکل پیش کیا ہے۔ [1]

اور یہ ایک امر واقعہ ہے کہ بگ بینگ (Bif Bang)، ارتقاء (Theory of Evolution)، بلیک ہولز (Black Holes) اور کثیر کائناتی (Multiverse) نظریات اس سے زیادہ ایمان بالغیب کے متقاضی ہیں کہ جتنا "کتاب مقدس" اپنے ماننے والوں سے کرتی ہے۔ پہلے ہاکنگ کا کہنا تھا کہ بلیک ہولز ہیں اور اس میں افق وقیعہ (event horizons) ہیں اور اب ان کا کہنا ہے کہ افق وقیعہ نہیں بلکہ افق واضحہ

[1] Christof Wetterich, A Universe without expansion, Retrieved 01 January, 2016 from http://arxiv.org/abs/1303.6878

(apparent horizons) ہیں کہ جس کا مطلب ہے کہ کوئی بلیک ہول موجود نہیں ہے کہ جس میں داخل ہونے کے بعد آپ باہر نکل نہیں سکتے بلکہ یہاں تو وارم ہول (worm hole) موجود ہیں کہ جن میں ایک بار داخل ہونے کے بعد آپ دوسری طرف سے نکل کر ایک دوسری کائنات میں پہنچ جائیں گے۔[1]

بگ بینگ کو اگر مان بھی لیا جائے تو وہ بھی کسی مادے (mass) اور توانائی (energy) کے بغیر تو نہیں ہو سکتا۔ پس سوال یہ ہے کہ وہ مادہ اور توانائی کہاں سے آئی تھی؟ زیرو کو جمع کر لیں، منفی کر لیں، ضرب دے لیں یا تقسیم کر لیں، ہر صورت میں جواب زیرو ہی ہو گا۔ اب کیا اشرف المخلوقات اس قدر گر جائے گا کہ سمیع و بصیر وحدہ لاشریک کے مقابلے میں اندھے بہرے مادی قوانین فطرت کے نہ صرف خالق اور مدبر (creator and organizer) بلکہ رازق (sustainer) اور قدیر (powerful to will anything) ہونے پر بھی ایمان لے آئے گا؟ اتنی سیدھی سی بات ہے لیکن اس کو سمجھ نہیں آ سکتی کہ جس نے اپنی "سمجھ" دہریوں کے پاس رہن رکھوا دی ہو۔[2]

اسٹیون ہاکنگ کا دعوی ہے کہ یہ کائنات قوانین فطرت کے سبب سے عدم سے وجود میں آئی ہے اور اس میں کسی خدا کا تصرف شامل نہیں ہے۔[3] اس کا دعوی ہے کہ ایک ستارے کا عدم سے وجود میں آنا تو ممکن نہیں ہے لیکن ایک کائنات کا عدم سے

---

[1] Hawking, Stephen, There are no Black Holes, Retrieved 01 January, 2016 from http://www.nature.com/news/stephen-hawking-there-are-no-black-holes-1.14583

[2] ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: 35]

[3] We will describe how M-theory may offer answers to the question of creation. According to M-theory, ours is not the only universe. Instead, M-theory predicts that a great many universes were created out of nothing. Their creation does not require the intervention of some supernatural being or god. Rather, these multiple universes arise naturally from physical law. [The Grand Design, p. 14]

خود بخود وجود میں آنا ممکن ہے اور اس کی وجہ کشش ثقل (gravity) کا قانون ہے۔ [1]

قوانین فطرت، کائنات کو پیدا کر سکتے ہیں لیکن ایک جیٹ انجن نہیں بنا سکتے؟ دہریوں کی یہ عجیب تر منطق ہے؟ پہلی بات تو یہ ہے کہ "عدم" (nothing) سے "عدم" (nothing) ہی نکل سکتا ہے نہ کہ "کچھ" (something)۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر ہم یہ کہیں کہ "X" نے "Y" کو بنایا ہے تو "X" پہلے ہو گا اور "Y" بعد میں۔ اور اگر ہم یہ دعوی کریں کہ "X" نے "X" کو پیدا کیا ہے تو "X" اپنی پیدائش (creation) سے پہلے موجود ہو گا اور یہ عدم (nothing) سے پیدا نہیں ہوا۔ تیسری بات یہ ہے کہ جب کائنات کے عدم سے وجود میں آنے کے لیے "قانون کشش ثقل" (law of gravity) کا ہونا ضروری ہے تو یہ عدم سے تو وجود میں نہیں آئی۔ [2]

بعض ماہرین طبیعیات تو اس بات کو دبا ہی گئے کہ "عدم" (nothing) سے اگر کائنات خود وجود میں آ سکتی ہے تو ان کی "عدم" سے مراد کیا ہے جبکہ بعض نے "عدم" سے مقادیر برقیات خلاء "quantum vacuum" مراد لیا ہے [3] اور اس پر کافی بحث

---

[1] Bodies such as stars or black holes cannot just appear out of nothing. But a whole universe can...Because there is a law like gravity, the universe can and will create itself from nothing...It is not necessary to invoke God to light the blue touch paper and set the universe going. [The Grand Design, p. 144]

[2] ﴿مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَىٰ وَالْأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [هود: 24]؛ ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّـهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّـهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [الرعد: 16]؛ ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ ﴿19﴾ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ ﴿20﴾ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ ﴿21﴾ وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّـهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ ﴿22﴾ إِنْ أَنتَ إِلَّا نَذِيرٌ ﴿23﴾ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴿24﴾ وَإِن يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالزُّبُرِ وَبِالْكِتَابِ الْمُنِيرِ﴾ [الفاطر: 19-25]؛ ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِن فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [غافر: 56]

[3] Lawrence M. Krauss, A Universe From Nothing, (New York: Free Press, 2012), p. 12

ہے کہ اب عامۃ الناس کو دھوکا دینے کے لیے ملحدین کے ہاں الفاظ کے معانی بھی اپنے ہی مراد لیے جائیں گے۔[1] بہت سے ماہرین فزکس نے بھی اس کا اقرار کیا ہے، کہ الہیات (theology) فزکس کا میدان نہیں تھا لیکن بعض نامور سائنسدانوں نے نظریاتی فزکس (theoretical physics) کے رستے اس میں گھس کر اپنی تحریروں میں سطحیت پیدا کر لی ہے۔ درست بات یہی ہے کہ قوانین فطرت بیانیہ (descriptive) اور خبریہ (predictive) ہو سکتے ہیں لیکن خالق (creator) نہیں ہو سکتے ہیں۔

اور فزکس میں خود کوانٹم میکانکس (quantum mechanics) اور نظریہ اضافت (general relativity) کے میدانوں (disciplines) کے باہمی اختلاف نے فزکس کے رستے حقیقت (reality) تک رسائی کو تقریباً ناممکن بنا دیا ہے۔ پہلی شاخ کی بنیاد electromagnetic، strong nuclear اور weak nuclear قوتوں پر ہے جبکہ دوسری میں اصل کشش ثقل (gravity) ہے۔ اور اس موضوع پر مطالعہ یہ بتلاتا ہے کہ کوانٹم گریوٹی "quantum gravity" کے رستے اسٹرنگ تھیوری (string theory) وغیرہ جیسی کوششوں سے انہیں جمع کرنا تا حال ایک خواہش سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔

علاوہ ازیں کوانٹم میکانکس میں اصول لا یقینیت (uncertainty principle) اور موج وذرہ دوگانگی (wave-particle duality) نے تو اس مقدمے کو کچھ اور یقینی بنا دیا ہے کہ فزکس کے رستے حقیقت (reality) تک رسائی ممکن نہیں ہے۔ یعنی الیکٹران جیسے ذرے کی سطح پر ان کے لیے یقین سے کوئی بات کرنا مشکل ہو گیا ہے کہ وہ ذرہ ہے یا موج تو یہ اتنی بڑی کائنات کے بارے کیا خاک خبر دیں گے؟

---

[1] عدم کو شیء قرار دینے میں وجودی اور الحادی دونوں متفق ہیں۔ ماڈرن فزکس کے مطابق ایسا کوئی خلاء موجود نہیں ہے کہ جس میں کچھ نہ ہو بلکہ کوانٹم ویکیوم میں بھی برقناطیسی لہریں [electromagnetic waves] موجود ہوتی ہیں۔

اگر بگ بینگ کو مان بھی لیا جائے تو بھی ڈیزائن کی دلیل (Design Argument)اس بات کی متقاضی ہے کہ خالق کو مانا جائے۔مثلاً کیا وجہ ہے کہ بگ بینگ میں توسیع کائنات کا تناسب (rate of expansion of the universe)اتنا ہی کیوں ہے کہ جو زندگی کے لیے معاون (supporting for life)ہو؟اسی طرح اس تھیوری میں بیسیوں مقامات پر یہ سوال پیدا ہوتا ہےاور ہر جگہ اس کے جواب کے طور اتفاق (chance) کا دعوی کرنا ناممکن بلکہ نظریہ احتمال (probability theory) کے بھی خلاف ہے۔

اس "اتفاق" کے اعتراض کا جواب دینے کے لیے دہریوں کی طرف سے "کثیر کائناتی" (Multiverse) کا نظریہ پیش کیا گیا ہےاور ہمارے سادہ لوح مسلمان سائنسدان اس نظریے کو قرآن مجید سے ثابت کرنے کی کوششیں فرما رہے ہیں۔ معلوم نہیں ہمیں کیا ہو گیا ہے؟ کیا ہم مغرب کے جملہ سائنسی اوہام (superstitions) کو قرآن مجید سے ثابت کر ہی کتاب اللہ اور سائنسی نظریہ دونوں کی حقانیت(authenticity)ثابت کر سکتے ہیں؟

اور اب تو "متوازی کائنات" (parallel universe) اور "مخالف زمین" (counter earth) وغیرہ جیسی ابحاث کا مطالعہ کرنے سے یہ "سائنس" کم اور "افسانہ"(fiction) زیادہ معلوم ہوتی ہے۔ اور اللہ نہ کرے کہ ہمارے ہاں کسی مخلص مسلمان سائنسدان کو یہ خیال سوجھے کہ وہ اس "افسانوی سائنس" (theoretical physics)سے "عالم مثال" کا وجود ثابت کرنے کی کوشش کرے۔سائنسدان بلیک ہولز کے تصور سے رجوع کر رہے ہیں اور ہم بلیک ہولز کو قرآن مجید سے ثابت کر کے سائنس اور قرآن میں تطبیق پیدا فرما رہے ہیں۔

نظریہ ارتقاء(Theory of Evolution)

رہی بیالوجی کی بات تو زمین پر حیات کی ابتدا(Origin of Life on Earth) سے ہٹ کر کائنات کے مبدا(Origin of the Universe) کے بارے کچھ

پشین گوئی (predict) اس کے بس سے باہر ہے کیونکہ یہ اس کا موضوع اور میدان ہی نہیں ہے۔ تو یہ نظریہ بھی نامکمل اور ناقص ہے اور اس قابل نہیں ہے کہ تھیوری آف ایوری تھنگ بن سکے۔

دوسری بات یہ ہے کہ نظریہ ارتقاء کو مان لینے کا لازمی نتیجہ خدا کا انکار (atheism) نہیں ہے۔ "نظریہ تخلیق" (creationism) نے جو مکاتب فکر (schools of thought) پیدا کیے ہیں ان میں "Theistic Evolution" اور "Intelligent Design" نے ارتقاء کو خدا کے وجود کی دلیل کے طور بیان کیا ہے۔ امریکن ماہر جینیات (geneticist) ڈائریکٹر این آئی ایچ (NIH) کی کتاب The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief اسی سلسلے کی کوشش ہے۔

پھر ارتقاء ایک نظریہ (theory) ہے یا امر واقعہ (fact)، اس بارے ماہرین حیاتیات (biologists) کا اختلاف ہے۔ ڈاکنز (Dawkinz) کے نزدیک یہ ایک امر واقعہ (fact) ہے، فٹشیو (Kirk Fitzhugh) نے اسے نظریہ (theory) کہا ہے۔ اور جولین ہکسلے (Julian Huxley)، رچرڈ لینسکی (Richard Lenski) وغیرہ کا کہنا ہے کہ یہ کچھ نظریہ (theory) ہے اور کچھ امر واقعہ (fact)۔ اور جسے امر واقعہ کہا جا سکتا ہے وہ وقت کے ساتھ حیاتیات میں تبدیلی (change in organism during the history) ہے جبکہ اس کے علاوہ تاحال نظریہ ہے۔

چوتھی بات یہ ہے کہ نظریہ ارتقاء کو امر واقعہ (fact) ماننے کا جواب غیر محدود پیچیدگی "Irreducible Complexity" کے نظریہ میں مکمل طور موجود ہے کہ جس پر مائیکل بیہے (Michael Behe) نے Darwins's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution کے نام سے ایک زبردست کتاب لکھی کہ جس میں یہ ثابت کیا کہ مخلوق میں ارتقاء فطری انتخاب (natural selection) کے رستے ممکن نہیں ہے۔ اور فطری انتخاب کا نکتہ نظریہ

ارتقاء کی جڑ ہے۔ اس کا جواب بعض لوگوں نے "The Blind watchmaker" سے دینے کی کوشش کی ہے لیکن المیہ یہ ہے کہ دہریے سنتے دیکھتے خالق کا انکار کرتے کرتے اندھے بہرے خدا کا اقرار کر بیٹھے۔

عصر حاضر کے دہریوں نے خدا کے انکار کے نتیجے میں جو "جہالت" پیدا کر دی ہے، اس کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ یا تو آپ ارتقاء پر ایمان لاتے ہوئے فطری انتخاب "Natural Selection" کو اندھے بہرے خدا کے طور پر مان لیں یا پھر بگ بینگ پر ایمان رکھتے ہوئے خدائی ذرے "God Particle" کی کھوج کی صورت میں اندھے بہرے خدا کی تلاش کی مہم جاری رکھیں۔

اور پانچویں بات یہ ہے کہ اگر ڈارون کے نظریہ ارتقاء کو بفرض محال امر واقعہ (fact) مان بھی لیا جائے تو پھر بھی ایک عام شخص کے لیے یہ ماہرین حیاتیات (biologists) پر اندھا ایمان (blind faith) لانے کا سوال ہی بنتا ہے کیونکہ عامی کے پاس نہ تو اس نظریے کے جمیع پیچیدہ اور تفصیلی مراحل کو سمجھنے کی صلاحیت ہے اور نہ ہی اتنا علم کہ ان کا تنقیدی یا تجزیاتی جائزہ لے سکے۔

چھٹی بات یہ ہے کہ ڈی این اے میں تبدیلی (change in DNA) ارتقاء کے حق میں جتنی دلیل بنتی ہے، اس سے زیادہ اس کے خلاف دلیل بنتی ہے۔ رینگنے والے جانوروں (reptiles) کے ڈی این اے (DNA) میں پرندوں کے پروں کے بارے کوئی معلومات (information) نہیں ہوتی تو یہ اضافی انفارمیشن (additional information) کہاں سے آ گئی؟ امر واقعہ یہ ہے کہ جنیاتی تبدیلی (genetic mutation) سے جنیاتی انفارمیشن (genetic information) پیدا نہیں ہوتی بلکہ کم ہی ہوتی ہے۔ اور اضافی انفارمیشن کے لیے "intellect" کا ہونا ضروری ہے۔

قرآن اور سائنس

بعض مخلص مسلمان بگ بینگ کی تھیوری اور بعض ڈارون کا نظریہ ارتقاء قرآن مجید سے اس طرح ثابت کرتے ہیں جیسے بنیادی ایمانیات (fundamental beliefs)

قرآن مجید سے ثابت ہو رہے ہوں۔اس منہج کے مطابق لکھی گئی بعض تفاسیر کا مطالعہ کریں تو قرآن مجید کتاب ہدایت (Book of Guidance) کم اور سائنس کی کتاب (Book of Science) زیادہ معلوم ہوتا ہے۔ گویا کہ اب قرآن مجید کی حقانیت اس وقت تک ثابت نہیں ہو گی جب تک کہ وہ مغرب کے جملہ اوہام اور منگھڑت نظریات کی کسوٹی پر پورا نہ اترے۔

آج سے تقریباً چالیس سال پہلے ہاکنگ نے بلیک ہولز کا نظریہ پیش کیا اور اس کے بعد سے بعض مسلمان سائنسدانوں نے قرآن مجید کی سورۃ الواقعہ کی بعض آیات سے بلیک ہولز کو ثابت کرنا شروع کر دیا۔ اب 2014ء میں وہ تو یہ کہتے ہوئے اپنی تھیوری سے رجوع کر رہے ہیں کہ میں نے چالیس سال پہلے غلط سمجھا تھا کہ بلیک ہولز سے کسی قسم کی انفارمیشن نہیں نکل سکتی اور جو نکلتی ہے وہ نئی ہوتی ہے۔ اور اب وہ یہ بھی کہہ رہے ہیں کہ ضروری نہیں ہے کہ بلیک ہولز ہر چیز کو اپنے اندر جذب کر لیں اور یہ کہ ہمیں "event horizons" کی بجائے "apparent horizons" پر سوچنا چاہیے کیونکہ کوانٹم میکانکس بھی پہلی صورت کو قبول نہیں کرتی ہے کہ جس میں انفارمیشن ختم ہو جاتی ہے۔ [1]

ہماری نظر میں یہ رویہ بالکل بھی درست نہیں ہے بلکہ نقصان دہ ہیں کیونکہ آج ہم اگر نظریہ ارتقاء اور بگ بینگ تھیوری کو قرآن مجید سے ثابت کر کے مسلمانوں سے اس پر ایمان لانے کا مطالبہ کریں گے تو کل کلاں اہل سائنس نے ہی اگر ان نظریات سے رجوع کر لیا تو پھر امت سے کیا کہیں گے؟ کہ خدا غلط تھا؟ سائنس میں نظریہ (theory) اور چیز ہے جبکہ امر واقعہ (fact) بالکل اور شیء ہے۔ اسی طرح کسی شیء کے سائنسی امر واقعہ (scientific fact) ہونے کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ قرآن مجید بھی اسے لازماً ہی بیان کرے۔ قرآن مجید کا موضوع فزکس، بیالوجی،

---

[1] Hawking, Stephen, There are no Black Holes, Retrieved 6 January, 2016 from http://www.nature.com/news/stephen-hawking-there-are-no-black-holes-1.14583

کیمسٹری، ریاضی نہیں بلکہ ہدایت کا بیان ہے۔ البتہ یہ بات درست ہے کہ کتاب اللہ میں بعض ایسی باتیں موجود ہیں کہ جو دیگر علوم کا بھی موضوع ہے لیکن ان میں بھی پروردگار کا اصل مقصود ہدایت اور نصیحت کا پہلو ہے جیسا کہ سابقہ قوموں کے حالات وواقعات یا ماں کے پیٹ میں بچے کی پیدائش کے مراحل وغیرہ۔

قرآن مجید میں کچھ باتیں محکمات میں سے ہیں جبکہ کچھ متشابہات ہیں۔ کچھ آیات کا مفہوم صریح (explicit) ہے جبکہ کچھ میں ایک سے زائد آراء کی گنجائش ہے۔ بچے کی پیدائش کے جو مراحل قرآن مجید نے بیان کیے ہیں، وہ صریح ہیں۔ انہیں بیان کرنے یا ان کو سائنسی امر واقعہ کے ساتھ ملا کر بیان کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ لیکن آج کل کچھ مسلم بیالوجسٹ ارتقاء کے حق میں یہ دلیل دیتے نظر آتے ہیں کہ قرآن مجید میں بھی تو بچے کی پیدائش کے مراحل بیان ہوئے ہیں۔

پہلی بات یہ ہے کہ بچے کی پیدائش کے مراحل میں جو تبدیلی ہے، وہ ایک ہی نوع (species) کے متنوع مراحل ہیں جبکہ ارتقاء پسند تو "چھچھوندر" سے "انسان" بننے کی بات کر رہے ہیں۔ اسی طرح "مالٹے" اور "کنو" سے "سنگترہ" بنانے یا ان سے "ناریل" اور "تربوز" بنانے یا "آم" اور "کیلا" بنانے میں کیا کوئی فرق نہیں ہے؟ "کتے" کی ایک نسل سے دوسری نسل کے پیدا ہو جانے کے امکان اور "کتے" سے "بلی" بن جانے کے امکان میں کیا کوئی فرق نہیں ہے؟ "ارتقائی درخت" (evolutionary tree) اسی قسم کے لطیفوں سے بھرا پڑا ہے کہ جس کے مطابق "کتا" اور "ریچھ" آپس میں چچازاد (cousin) ہیں لیکن دلیل اس کی "غائب ربط" (missing link) ہے۔ اور اب تو علمی دیانتداری اور ارتقائی مذہب پر ایمان کا یہ عالم ہے کہ بیالوجسٹ "بندر" (apes) اور "انسان" کے مابین "غائب ربط" (missing link) تلاش کرنے کی بجائے اسے "بنانے" کی خدمت سرانجام دے رہے ہیں۔ سب سے دلچسپ لطیفہ تو یہ ہے کہ ڈارون کا ارتقائی درخت، تاحال ارتقاء کے مراحل میں ہے اور ہر کچھ عرصے پر بعد بائیالوجسٹوں کی دن رات کی ان تھک

محنت کے نتیجے میں اس کا ایک نیا ورژن سامنے آ جاتا ہے۔ ارتقاء کی دلیل انہیں اتنی پسند آ گئی ہے کہ عرصہ دارز سے یہ سب حضرات ارتقاء کے ارتقاء (evolution of evolution) میں لگے ہوئے ہیں۔

رچرڈ ڈاکنز کا کہنا ہے کہ ڈارون نے یہ ممکن بنا دیا ہے کہ ہم ایک مسلح فکری دہریے (intellectual fulfilled atheist) کی طرح زندگی گزار سکیں[1] جبکہ دوسری طرف ہمارے بعض مسلم بیالوجسٹ قرآن مجید سے ارتقاء کو ثابت کرنے کی مذہبی خدمت سرانجام دینے میں مصروف عمل ہیں۔ امر واقعہ یہ ہے کہ ڈارون سے پہلے ان دہریوں (Atheists) کے پاس تخلیق کائنات اور انسان کی ابتداء کی کوئی توجیہ موجود نہ تھی اور مذہب اور خدا کا انکار کرنے کے بعد اہل مذہب کی طرف سے متبادل کے سوال پر یہ بغلیں جھانکنا شروع کر دیتے تھے۔ ڈارون کے نظریہ ارتقاء نے تو گویا ان کی چاندی لگا دی ہے، اور اب ان کے پاس خدا اور مذہب کے انکار کے بعد اس کائنات کے موجود ہونے کی کوئی واحد کمزور، نامکمل، گھسی پٹی، غیر منطقی، غیر سائنسی توجیہ اگر موجود ہے تو وہ ڈارون کا نظریہ ارتقاء ہے۔ اور ڈارون کے نظریہ ارتقاء کا گرجانا دہریت کی عمارت دھڑام سے گرنے کے مترداف ہے۔

یہ کہنا درست نہیں ہے کہ صحابہ کرام کو قرآن مجید سمجھ نہیں آ سکتا تھا کہ ان کے زمانے میں سائنسی اکتشافات نہیں ہوئے تھے۔ قرآن مجید صحابہ کی زبان میں نازل ہوا اور پروردگار نے ان سے ایسا کلام کیا ہے جو ان کو سمجھ آئے۔ یہ تو کلام الٰہی کا نقص شمار ہو گا کہ وہ نہ تو مخاطبین اولین کو سمجھ آیا کہ جنہیں سمجھانے ہی کے لیے وہ نازل کیا گیا تھا اور

[1] An atheist before Darwin could have said, following Hume: 'I have no explanation for complex biological design. All I know is that Cod isn't a good explanation, so we must wait and hope that somebody comes up with a better one.' I can't help feeling that such a position, though logically sound, would have left one feeling pretty unsatisfied, and that although atheism might have been *logically* tenable before Darwin, Darwin made it possible to be an intellectually fulfilled atheist. [Dawkinz, Richard, The Blind Watchmaker, (New York: Norton, 1986), p. 6]

مزید یہ کہ خدا کا کلام سمجھنے کے لیے ہمیں چودہ صدیاں انتظار بھی کرنا پڑا۔ قرآن مجید کا وہی مفہوم درست ہے جو صحابہ رضوان اللہ علیہم نے سمجھا اور سمجھایا کیونکہ ارشاد باری تعالی ہے:

﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [یوسف: 2]

"بے شک ہم نے قرآن مجید کو عربی زبان میں نازل کیا تاکہ تم سمجھ سکو۔"

دہریت اور الحاد (Atheism)

ذیل میں ہم پاکستان میں دہریت اور الحاد کی اقسام، اسباب، مقاصد، حکمت علمی، اعتراضات، معتقدات، طرز استدلال اور علاج کے حوالے سے چند بنیادی مباحث کا تذکرہ کریں گے جیسا کہ ہم نے وجود کی بحث میں کیا تھا۔

ا- ملحدوں کی حکمت عملی:

ملحدوں (atheists) سے مکالمہ (dialogue) کے لیے ضروری ہے کہ پہلے ان کی حکمت عملی (strategy) سے واقف ہوا جائے۔ اہم تربات یہ ہے کہ سطحی ذہن کا ملحد ہمیشہ فروعات پر بحث کرنے کی کوشش کرے گا، اصولوں (principles) پر نہیں۔ وہ اہل ایمان کو رسول اللہ ﷺ کی شادیوں، تعدد ازواج، نکاح کے وقت عائشہ رضی اللہ عنہا کی عمر، لونڈی، غلام، حجاب، نقاب، جہاد، طالبان، داعش وغیرہ جیسے تصورات میں الجھانے کی کوشش کرے گا اور اسے خدا اور مذہب کے انکار کی دلیل بنائے گا۔

ایسے ملحدوں کو فروعات کی بجائے پہلے اصولوں پر لانا چاہیے۔ مکالمے کے لیے پہلا موضوع "خالق ہے یا نہیں ہے" ہونا چاہیے۔ جب "خالق کا ہونا" ثابت ہو جائے تو پھر "تخلیق کی مقصدیت" کو موضوع بحث بنانا چاہیے کہ خالق کی تخلیق بامقصد ہے یا نہیں؟ جب تخلیق کا بامقصد ہونا ثابت ہو جائے تو پھر "مذہب کی ضرورت" کو موضوع بحث بنایا جائے کہ مذہب، انسانوں کی بنیادی ضروریات میں سے ایک ضرورت ہے یا نہیں؟ جب "مذہب کی ضرورت" ثابت ہو جائے تو پھر صرف اسلام ہی کے تمام مذاہب میں مذہب برحق ہونے کو موضوع بحث بنایا جائے۔

جب خدا کا وجود اور مذہب کی ضرورت ثابت ہو جائے تو پھر رسالت کی ضرورت پر بحث کی جائے کہ اگر خدا ہے تو رسول ضروری ہیں یا نہیں؟ جب رسولوں کی ضرورت ثابت ہو جائے تو پھر محمد رسول اللہ ﷺ کے رسول ہونے پر بحث کی جائے کہ وہ اللہ کے سچے رسول ہیں یا نہیں؟ جب ان کا سچا رسول ہونا ثابت ہو جائے تو اب آپ کے لیے اس ملحد کو یہ سمجھانا مشکل نہیں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اتنی شادیاں کیوں کیں؟ لیکن سوال یہ ہے کہ اتنا اصولی ذہن اور منطقی سوچ رکھنے والا دہریہ آپ کو ملے گا کہاں سے؟

جب خدا، مذہب اور رسالت ثابت ہو جائیں تو اب آخرت اور جنت و جہنم پر بحث کی جائے۔ جب ان تمام اصولوں پر بحث ہو جائے تو اب فروعات کو زیر بحث لانے میں حرج نہیں ہے۔ جو لوگ اصولوں میں آپ سے متفق نہ ہوں تو ان سے فروعات میں بحث کرنا وقت کا ضیاع ہے۔ اور یہ اس لیے بھی کہ بڑا ذہن ہمیشہ اصولوں پر بحث کرتا ہے نہ کہ فروعات پر۔ اصول درست ہوں تو فروعات بھی درست ہی ہوتی ہیں یا انہیں صرف درست توجیہ (reasoning and interpretation) کی ضرورت ہوتی ہے لیکن اگر اصول ہی غلط ہوں تو پھر فروعات کبھی درست نہیں ہو سکتیں۔

اور الحاد کو زیر بحث لاتے ہوئے اس کے اصولوں کو ضرور موضوع بحث بنانا چاہیے۔ ملحد ہشیار ہے، وہ آپ کے میدان پر ہی کھیلنا چاہتا ہے، آپ اس کے میدان پر بھی کھیلیں۔ یعنی ملحد کے خدا کو موضوع بحث بنائیں اور وہ قوانین فطرت (laws of nature) ہیں یا عدم (Nothingness) ہے وغیرہ۔ ملحد کی کوشش ہو گی کہ آپ سے اس بات پر مکالمہ کرے کہ اللہ موجود ہے یا نہیں اور آپ کی کوشش یہ ہونی چاہیے کہ ملحد کے عقیدے کو موضوع بحث بنائیں کہ قوانین فطرت (laws of nature) اس کائنات کے خالق ہو سکتے ہیں یا نہیں؟ اور الحاد کا اصل الاصول (prime principle) "نظریہ ارتقاء" ہے۔ ملحدوں کے پاس دلیل کی کل جمع پونجی "نظریہ ارتقاء" ہے۔ آپ اس نظریے پر بات کرنے کے لیے ملحد کو آمادہ کریں اور اس کو غلط ثابت کر دیں تو ملحد کے ایمان و یقین کی کل عمارت زمین بوس ہو جائے گی۔

۲۔ ملحدین کے مذہبی رویے:

ملحدین سے مکالمہ کرتے وقت ان کے رویوں کے محرکات (motives) کو بھی اچھی طرح سمجھنے کی ضرورت ہے۔اچھادہریہ (Good Atheist)کے الفاظ فی زمانہ ایک اصطلاح کے طور معروف ہو رہے ہیں اور اس کے کئی ایک مفاہیم مراد لیے جاتے ہیں جن میں ایک یہ ہے کہ اچھا دہریہ وہ ہے کہ جو خدا کو نہ ماننے کے باوجود کسی سماجی اخلاقی نظام کی پابندی کرتا ہو وغیرہ۔

میں پہلے ان دہریوں کو بے وقوف سمجھتا تھا کہ جو خدا کے بارے اپنے شکوک وشبہات کا اظہار بھی کرتے ہیں، مذہب بیزار بھی ہیں، لیکن ساتھ میں بات بات پر اللہ کا شکر (Thank God) جیسے الفاظ بھی کہہ دیتے ہیں، نماز بھی پڑھ لیتے ہیں، انسانی رشتوں میں بھی اس حلت وحرمت کا دھیان کرنے والے ہیں کہ جو مذہب کی تعلیم ہے، شادی بیاہ اور نکاح وطلاق کے مسائل میں بھی معاشرتی مذہب پر عمل پیرا ہیں۔ایک دفعہ میں ایک دہریے سے الجھ پڑا کہ مجھے بتلاؤ کہ پاکستان میں کوئی ایسا دہریہ ہے کہ جس نے مرنے سے پہلے وصیت کی ہو کہ میری نماز جنازہ نہ پڑھانا۔اس نے کہا نہیں، ایسا دہریہ میرے علم میں بھی کوئی نہیں ہے۔[1] لیکن اس کو آپ یہ نہ سمجھیں کہ ایک دہریے کو آخرت یا جنت اور جہنم کا یقین ہے یا یہ عمل اس کے خدا پر ایمان کی علامت ہے بلکہ اس کو یوں سمجھیں کہ یہ سماجی اقدار (Social Values) ہیں کہ جن کا ہم خیال رکھتے ہیں۔

اس دہریے کا کہنا یہ تھا کہ اگر ہم یہ وصیت کر جائیں کہ ہماری نماز جنازہ نہ پڑھی جائے تو اس سے ہمارے رشتہ داروں کی دل آزاری ہو گی لہذا ہم اس سے منع نہیں کرتے۔ اسی طرح جزاک اللہ یا السلام علیکم کے الفاظ ہم سماج اور رواج کی وجہ سے ادا کرتے ہیں۔ اور رشتوں کی حرمت اور حلت کا مسئلہ بھی معاشرتی ہے۔ مذہبی حلال

[1] لیکن بعد میں ایک اور ملحد سے معلوم ہوا کہ نہیں دو ایسے بھی ہو گزرے ہیں کہ جنہوں نے اپنی أولاد کو یہ تک وصیت کی تھی کہ ہماری لاش کو جلا دینا۔

وحرام کی پرواہ وہ اس لیے کرتے ہیں کہ وہ معاشرے سے ہم آہنگ رہنا چاہتے ہیں اور معاشرہ چونکہ مذہبی ہے لہٰذا انہیں معاشرے کی مذہبی اخلاقیات کا دھیان کرنا پڑتا ہے۔ [1]

اس دن سے مجھے یہ بات سمجھ آئی کہ دہریت اور الحاد کچھ مذہبی شعائر یا مظاہر کا انکار کرنے کا ہی نام نہیں ہے بلکہ دہریت اور الحاد ایک سوچ اور ایک فکر ہے۔ اور اس فکر کے حاملین بہت سمجھداری سے کام کر رہے ہیں کہ وہ ایک مسلمان کو نماز، روزے سے منع نہیں کرتے، مذہب پر عمل کرنے سے منع نہیں کرتے ہیں بلکہ وہ تو کہتے ہیں کہ مذہب پر عمل کرو تا کہ معاشرے میں اجنبی نہ بن جاؤ، اچھے انسان کہلاؤ اور پھر ایک دہریے کی سوچ کے ساتھ زندگی گزارو اور دہریت اور الحاد کی تبلیغ کرو۔ [2]

پاکستانی ملحدین سے بات چیت کے بعد ایک سنجیدہ شخص کا احساس یہ ہوتا ہے کہ وہ کسی مذاق (joke) سے کم نہیں ہیں۔ ان میں کچھ تو نوجوان ہیں جو اپنے دہریے (atheist) ہونے پر بڑا فخر کرتے ہیں اور ان کی زندگی کا کل مقصود یہ ہے کہ انہیں اپنے خیالات جیسی کوئی لڑکی (female atheist) مل جائے اور اس کے بعد کی کہانی واضح ہے۔ ان میں بعض وہ ہیں جو اپنے آپ کو مفکر (intellectual) ثابت کرنے لیے ایسی حرکتیں کرتے ہیں کہ انہیں معاشرے میں اتنی توجہ نہیں مل سکی کہ جتنی کی ان کی خواہش تھی۔ اور بعض وہ ہیں جو نیوٹن کے حرکت کے تیسرے قانون کے عین مطابق مولوی کا ردعمل (reaction) ہیں۔ اور بعض وہ ہیں کہ جنہیں

---

[1] ہماری نظر میں ملحدین کا یہ تجزیہ درست نہیں ہے۔حقیقت یہ ہے کہ ملحدین انتہائی کوشش کے باوجود خدا کو اپنے اندر سے نکال نہیں پائے۔ مذہب اور خدا ہمارے لوگوں کے جینیات [genes] میں ہے۔ یہ اسے اپنے سے باہر نکال کرنے کی ہرکوشش میں بری طرح ناکام ہو گئے ہیں ۔

[2] ڈاکٹر پرویز ہود بھائے کے فیس بک پیج کے مطابق ہود بھائے "ملا" کی تعریف بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ "ملا" وہ نہیں ہے کہ جس کی لمبی داڑھی ہو یا سر پر پگڑی ہو بلکہ "ملائیت" ایک فکر کا نام ہے۔ یعنی انہیں ہمارے داڑھی کی لمبائی سے کچھ لینا دینا نہیں ہے بلکہ ہماری سوچ سے ہے۔ وہ ہمارا حلیہ تبدیل نہیں کرنا چاہتے بلکہ ہماری سوچ کی تبدیلی ان کا ہدف ہے۔
Mullah is not the person with long beard and a turban on head, Mullaye it is a way of thinking, any one who condemns "rational thinking" is Mullah

بچپن میں گھر سے کم توجہ ملی اور اب انہیں خاص توجہ کی ضرورت ہے۔

ان میں سے اکثر و بیشتر مذہب اور مذہبی تعلیمات پر لعن طعن کر کے اپنے اندر کی گھٹن باہر نکالتے رہتے ہیں اور اگر زیادہ کسی نے علمی میدان میں کوئی بہت تیر مار لیا تو کسی انگریز ملحد کی کتاب کا اردو ترجمہ کر دیا اور اس فخر کے ساتھ جیسے اندھیروں میں علم کی "مشعل" روشن کر دی ہو، بھلے اردو میں لفظ مشعل کا صحیح تلفظ بھی معلوم نہ ہو۔ [1] اور دلچسپ بات یہ ہے کہ اصل کتاب اگر فنی ہو تو اردو ترجمے سے زیادہ انگریزی میں اچھی سمجھ آتی ہے۔ ان سب رویوں کے بارے ہمارے پاس پریشان خیال دہریہ "confused atheist" کی ایک اصطلاح موجود ہے۔

۳۔ الحاد کی اقسام اور اسباب

الحاد کو سمجھنے کی غرض سے ہم اسے کئی قسموں میں بانٹ سکتے ہیں جیسا کہ علمی الحاد، نفسانی الحاد، نفسیاتی الحاد، معاشرتی الحاد وغیرہ۔ علمی الحاد بہت ہی نادر ہے کہ جس میں کسی شخص کو علمی طور خدا کے وجود کے بارے شکوک وشبہات لاحق ہو جائیں۔ اور یہ لوگ دنیا میں گنے چنے ہیں جیسا کہ فلاسفہ اور نظریاتی سائنسدانوں کی جماعت۔ خدا کے بارے علمی وسوسہ پیدا ہونا تو عام ہے جیسا کہ روایات میں ملتا ہے کہ صحابہ کو بھی وسوسہ پیدا ہو جاتا تھا اور اس وسوسے کے پیدا ہونے کو اللہ کے رسول ﷺ نے عین ایمان قرار دیا ہے [2]

---

[1] "مشـــعل" ایک امریکن این-جی-او ہے کہ جس کا ہیڈ آفس گارڈن ٹاون، لاہور میں ہے۔ اس این-جی-او ر کے چیئرمین جناب پروفیسر ـــ ڈاکٹر پرویز ہود بھائے ہیں۔ یہ این-جی-او پچھلی کئی دہائیوں سے انگریزی میں شائع شدہ مذہب مخالف، اسلام مخالف اور خدا مخالف لٹریچر کو اردو زبان میں منتقل کر کے نہ صرف پبلش کر رہی ہے بلکہ فری میں ڈســـڑی بیوٹ کر رہی ہے کہ جس سے اس کا مقصد پاکستانی معاشرے اور اسلامی جمہوریہ پاکستان میں ملحدوں اور خدا کا انکار کرنے والوں کی تعداد میں اضـــافہ کرنا ہے۔اس این-جی-او نے دہریت کو پھیلانے میں غیر علمی بلکہ سیاسی پارٹیوں کے جیالے پن والا رویہ اختیار کیا ہے۔ مثلا کارل سیگان ملحد کی ایک کتاب "کوسموس" کہ جس کا ترجمہ اس این-جی-او نے پبلش کیا ہے کے صفحہ 240 کی ابتداء اس جملے سے ہوتی ہے: "کچھ بیوقوفوں کا دعوی ہے کہ کسی۔ خالق نے دنیا کو بنایا ہے۔" اب ایسی۔ کتابیں کہ جن میں خدا پر ایمان رکھنے والوں کو بیوقوف کہا جا رہا ہے، اسلامی جمہوریہ پاکستان میں "سائنس" اور "علم" کے نام پر پبلش کی جا رہی ہیں۔ http://mashalbooks.org/

[2] أبو داود، سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني، سنن أبي داود، أَبْوَابُ النَّوْمِ، باب رَدِّ الْوَسْوَسَةِ، المكتبة

لیکن دل میں شک کا گھر کر جانا تو یہ ایمان کے منافی ہے اور یہ عین الحاد ہے اور یہ بہت کم لوگوں کو ہوتا ہے کیونکہ یہ فطرت کے خلاف ہے [1] لہذا اس کا سارا شرف اسی کو جاتا ہے کہ جو اس خلجان آمیز شک کی آگ میں اپنے آپ کو ڈالنے کا سبب بنتا ہے۔ اس کے سبب پر کچھ روشنی ہم آگے چل کر ڈالیں گے۔

نفسانی (sensual) الحاد ہمارے معاشروں میں بڑے پیمانے پر موجود ہے کہ جس میں ایک شخص کو خدا کے وجود کے بارے شکوک وشبہات علمی طور تو لاحق نہیں ہوتے ہیں بلکہ وہ اپنی خواہش نفس کے سبب خدا کے بارے شکوک وشبہات کا اظہار کرتا ہے۔ اس قسم کا ملحد عموماً اپنے آپ کو بھی دھوکا دے رہا ہوتا ہے اور اپنی خواہش کو علم سمجھ رہا ہوتا ہے۔ دیسی ملحدوں کی بڑی تعداد ایسے ہی لوگوں پر ہی مشتمل ہے۔ خواہش پرست انسان کا معاملہ یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنی خواہشات کی تکمیل میں موجود ہر رکاوٹ کو ختم کرنا چاہتا ہے لہذا جب وہ یہ دیکھتا ہے کہ خدا، مذہب اور آخرت کے تصورات اس کے خواہشات کی تکمیل میں اس طرح رکاوٹ بنتے ہیں کہ اس کا ضمیر اسے کچوکے لگا لگا کے تنگ کرتا رہتا ہے تو وہ ضمیر کی اس ملامت سے بچنے کے لیے اپنے زبانی لعن طعن سے اپنے شعور کو اس بات پر قائل کرنے کی ناکام کوشش میں لگ جاتا ہے کہ کوئی خدا، سچا مذہب اور آخرت موجود نہیں ہے۔ [2]

نفسیاتی الحاد وہ ہے کہ جس کا سبب انسان کے نفسیاتی مسائل ہوں۔ ہمارے ایک دوست نے الحاد اور دہریت کی طرف مائل ہونے والے لوگوں سے یہ جاننے کے لیے انٹرویوز کیے کہ وہ کس وجہ سے دہریت کی طرف مائل ہوئے۔ اس سروے کے مطابق الحاد کی طرف مائل ہونے کا ایک بڑا سبب مذہبی لوگوں کے غلط رویے بھی ہیں کہ جن کے رد عمل میں بعض لوگ ملحد بن جاتے ہیں اور اس کا ذکر ہم پہلے بھی کر چکے ہیں۔

العصرية، بيروت، 329/4

[1] ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: 10]

[2] ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُ ﴿3﴾ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُ ﴿4﴾ بَلْ يُرِيدُ الْإِنسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ ﴿5﴾ يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ﴾ [القيامة: 6]

علمی الحاد کا سبب صرف ایک ہے اور وہ ہے فلسفہ، چاہے فلسفہ برائے فلسفہ ہو یا "فلاسفی آف سائنس" ہو۔ قدیم دور اور قرون وسطی (middle ages) میں الحاد کا سب سے بڑا سبب فلسفہ و منطق تھا لہذا اس دور میں فلسفہ و منطق کا رد وقت کی ایک ضرورت تھی۔ عصر حاضر میں الحاد کا سب سے بڑا سبب نظریاتی سائنس ہے لہذا اس دور میں فلسفے کا رد بے معنی اور "فلاسفی آف سائنس" کا رد وقت کی ایک اہم ضرورت ہے۔ اسٹیون ہاکنگ، رچرڈ ڈاکنز اور کارل سیگاں کے دور میں کانٹ اور نطشے کو جواب دینا عقلمندی کی بات نہیں ہے۔

ہم ذرا اس پر بھی غور کر لیں کہ ہمارے ارد گرد کتنے ملحد ایسے ہیں جو ہمیں ارسطو کی منطق یا کانٹ کی عقل محض سے دلیل دیتے نظر آتے ہیں، دو چار بھی نہیں۔ آج کے ملحد وہ ہیں، جن کی کل دلیل بگ بینگ یا ارتقاء وغیرہ کے نظریات ہیں۔ آج اگر ایک ارب سے زائد کسی کتاب کے نسخے فروخت ہوتے ہیں تو وہ اسٹیون ہاکنگ کی کتاب ہے کہ جو اپنی آخری کتاب "The Grand Design" کے مقدمے میں یہ اعلان عام کر چکا کہ فلسفہ مر چکا ہے اور اب ہم سائنسدانوں کے دور میں سانس لے رہے ہیں۔ [1]

۴-الحاد کا رد

الحاد کے رد کے بارے ایک بات تو یہ ہے کہ الحاد اصلاً ہماری تہذیب کا مسئلہ نہیں ہے بلکہ مغربی تہذیب سے درآمد شدہ ہے لہذا الحاد کا رد مسلم تہذیبوں میں کوئی مستقل کام

[1] How can we understand the world in which we find ourselves? How does the universe behave? What is the nature of reality? Where did all this come from? Did the universe need a creator? Most of us do not spend most of our time worrying about these questions, but almost all of us worry about them some of the time. Traditionally these are questions for philosophy, but philosophy is dead. Philosophy has not kept up with modern developments in science, particularly physics. Scientists have become the bearers of the torch of discovery in our quest for knowledge. The purpose of this book is to give the answers that are suggested by recent discoveries and theoretical advances. [The Grand Design: p.10]

نہیں بلکہ ایک عارضی اور وقتی ضرورت ہے۔ آپ کو کوئی دیسی ملحد ایسا نہیں ملے گا کہ جس پر مغرب کا ٹھپہ نہ ہو۔ یہ لوگ اپنی سوچ سے ملحد نہیں بنے بلکہ الحاد، ان میں باہر سے انڈیلا گیا ہے، چاہے فلاسفی آف سائنس کے مباحث کے مطالعے کے رستے، چاہے انگریزی ادب کے مطالعے کے رستے، چاہے ہالی وڈ کی فلموں اور موویوں کے ذریعے، چاہے فلسفہ اور سائنس کی درسی کتابوں کے ذریعے، چاہے معاشرے میں موجود الحاد سے متاثر افراد سے میل جول کے رستے وغیرہ۔

ہمیں ذہنی اور نفسانی الحاد کا نفسیاتی تجزیہ بھی کرنا چاہیے۔ نفسانی ملحد عام طور وہ ہوتے ہیں کہ جنہیں گھر میں بچپن میں کم توجہ ملی ہو یا وہ معاشرے میں اس سے زیادہ توجہ کے خواہاں ہوتے ہیں کہ جتنی انہیں مل رہی ہوتی ہے لہذا وہ معاشرے میں توجہ حاصل کرنے کی شعوری اور لاشعوری کوششوں میں مصروف ہوتے ہیں اور جب ان کے سامنے یہ بات آتی ہے کہ خدا اور مذہب کے بارے شکوک وشبہات کا اظہار کر کے وہ جلد ہی لوگوں میں توجہ حاصل کر سکتے ہیں تو وہ اس قسم کی حرکتیں شروع کر دیتے ہیں۔ ایسے لوگوں کو علمی جواب دینا وقت کا ضیاع ہے۔ آپ اگر ان کا علاج چاہتے ہیں تو انہیں توجہ دیں، انہیں ان کے اہم ہونے کا احساس دلائیں، انہیں وقت دیں، ان کا مسئلہ ختم ہونا شروع ہو جائے گا۔

اسی طرح ذہنی الحاد کا نفسیاتی جائزہ لیں تو اس کی وجوہات میں سے ایک بڑی وجہ کثرت سے فلسفیانہ مباحث کا مطالعہ ہے۔ انسان کی ذہنی ساخت کچھ ایسی ہے کہ اگر سارا دن مرغیوں کے بارے پڑھے گا تو خواب میں بھی اس کو مرغیاں ہی نظر آئیں گی۔ حفظ قرآن کا طالب علم رات خواب میں بھی قرآن ہی پڑھے گا اور بس کا کنڈیکٹر بے ہوشی کے عالم میں بھی مسافروں کو بس میں سوار کروانے کے لیے آواز لگا رہا ہو گا۔ تو اگر ایک شخص تسلسل سے خدا کے وجود کے بارے شکوک وشبہات پر مبنی لٹریچر کا مطالعہ کرے گا یا ٹیلی ویژن سیریز دیکھے گا تو اسے بیداری تو کیا خواب میں بھی اعتراضات ہی سوجھیں ہوں گے۔ تو الحاد انسان کا فطری مسئلہ کبھی بھی نہیں رہا ہے، نہ علمی الحاد اور نہ نفسانی،

سب خارجی اسباب کی وجہ سے ہے۔ آپ اس سبب کو تلاش کر کے دور کر دیں، الحاد ختم ہو جائے گا۔

عموماً یہ کہا جاتا ہے کہ وجود اور علم کے بارے سوالات کا سبب انسان کا فطری تجسس ہے۔ یہ تجسس بھی بڑا سمجھدار ہے کہ انہی کو پیدا ہوا کہ جو فلسفیانہ مباحث کا مطالعہ کر چکے تھے اور فلسفیانہ مجالس میں زندگی کا ایک حصہ گزار چکے تھے، یہ کسی ڈھور ڈنگر چرانے والے دیہاتی کو پیدا نہیں ہوا۔ ایک خاص فلسفیانہ ماحول میں رہنے کے بعد آپ پر جب اس ماحول کے اثرات ظاہر ہوں اور آپ کچھ سوالات پر سوچنا شروع کر دیں تو تو آپ اسے فطرت قرار دے دیں، یہ کہاں کا انصاف ہے؟

قرآن مجید الحاد کو علم کے مقابلے میں ظن و تخمین سے زیادہ مقام نہیں دیتا۔ اور فلاسفی کل کی کل ظن و تخمین ہی ہے۔ کیا فلاسفی آف سائنس، ظن و تخمین نہیں ہے؟ ارشاد باری تعالی ہے:

﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية: 24]

"اور ان کا کہنا یہ ہے کہ زندگی تو بس یہی دنیا کی زندگی ہی ہے اور ہم زندہ ہوتے ہیں اور مرتے ہیں۔ اور ہمیں تو زمانہ ہی مارتا ہے۔ حالانکہ انہیں اس بارے کچھ علم نہیں ہے کہ وہ صرف ظن و تخمین سے کام لیتے ہیں۔"

۵۔ الحاد کا علاج

پھر الحاد کے رد اور اس کے علاج میں بھی فرق ہے۔ الحاد کے رد سے لوگ مسلمان نہیں ہوتے ہیں بلکہ ملحدوں کا شر کم ہو جاتا ہے۔ الحاد کے علاج سے مراد یہ ہے کہ ہمارا مقصد ملحدوں کو لاجواب کرنے کی بجائے دین کی طرف راغب کرنا ہو اور علاج میں عقلی و منطقی دلیلیں کم ہی مفید ہوتی ہیں۔ الحاد کا اصل علاج قلبی اور اخلاقی ہے کہ جو نبیوں اور رسولوں کا طریق کار تھا یعنی صحبت صالحین یا قرآن مجید کی صحبت اختیار کرنا وغیرہ۔ قرآن مجید کی صحبت سے مراد قرآن مجید سے تعلق کا وہ درجہ کہ جس کے اہل کو حدیث میں

"صاحب قرآن" کہا گیا ہے۔ یا ملحدوں کو اپنے اعلی اخلاق سے متاثر کرنا بھی مفید ہے۔

الہامی کتابوں اور رسولوں کی دعوت میں الحاد کے علاج کا طریقہ کار عقلی و منطقی نہیں بلکہ فطری و قلبی ہے۔ ہماری رائے میں اصولی بات یہی ہے کہ دل پہلے اپنے رب کی طرف جھکتا ہے، ذہن بعد میں اس سے اطمینان حاصل کرتا ہے۔دل کے جھکنے کے بعد آپ کا ذہن خدا کے انکار کی دلیل کو اس کے وجود کی دلیل بنا کر دکھا دے گا۔

ذہن کا کیا ہے، وہ تو کرائے کا ٹٹو ہے، کسی طرف بھی چل پڑے تو اس کے دلائل سمجھنا تو کجا ان کے انبار لگانا شروع کر دیتا ہے۔اگر محض عقل و منطق سے کسی کو خدا سمجھ میں آتا تو آدھے سے زیادہ فلسفی مسلمان ہوتے اور نصف تو کجا ہمیں تو پچھلی اڑھائی ہزار سالہ تاریخ فلسفہ میں دو چار بھی نہیں ملتے۔کتابوں اور رسولوں کا خدا تک پہنچانے کا طریقہ بہت مختلف ہے، اور وہ یہ ہے کہ خدا باہر سے تمہارے ذہن میں نہیں ڈالا جا سکتا، بلکہ تمہارے اندر سے اگلوایا جائے گا، اور یہ سب صحبت سے ہی نصیب ہوتا ہے۔

اور جو لوگ معاشرے، مدرسے، مذہبی لوگوں کے غلط رویوں کے رد عمل میں ملحد بن جاتے ہیں تو ان کا علاج اسی صورت ممکن ہے کہ آپ ان سے دوستی کریں، انہیں دلاسہ دیں، ان کے ساتھ ہمدردی کا اظہار کریں، اعلی اخلاق کا مظاہرہ کریں، اور انہیں یہ واضح کریں کہ اسلام اور مسلمان میں بہت فرق ہے۔اگر کچھ لوگ مذہبی حلیہ اختیار کر کے کسی نار وا حرکت کا ارتکاب کرتے ہیں تو یہ ان کا ذاتی فعل ہے اور اس کا سبب ان کا مذہب ہر گز نہیں ہے۔

الحاد کا سبب بعض اوقات آزمائش بھی بتلایا جاتا ہے۔ایک خاتون پر کوئی آزمائش آئی جو کہ چار سال جاری رہی اور وہ اس دوران اللہ سے اس کے ٹلنے کی دعا کرتی رہیں اور جب وہ آزمائش ختم نہ ہوئی تو انہوں نے خدا کا ہی انکار کر دیا اور ملحدہ بن گئیں۔ پس جو لوگ کسی آزمائش کے سبب الحاد کی طرف مائل ہو جاتے ہیں تو انہیں یہ بتلانے کی ضرورت ہے کہ خدا کے انکار سے تمہاری آزمائش ختم ہونے والی نہیں ہے۔اور اگر اس آزمائش کے ختم کرنے میں ہم سے کوئی تعاون بن پڑے تو لازماً کرنا چاہیے کہ ایسے واقعات بھی

سامنے آئے ہیں کہ ملحدین کی دنیاوی مدد کی صورت میں خدا سے ان کا شکوہ وشکایت جاتی رہی اور وہ دوبارہ ایمان لے آئے۔

اس میں یہ بھی اہم ہے کہ عموماً آزمائش میں دعا نہ سننے کا الزام دے کر خدا کا انکار کر کے انسان بظاہر تو ملحد بن جاتا ہے لیکن اس کا دل اندر سے خدا کا قائل ہی رہتا ہے کہ اس کے انکار کی بنیاد یہ غلط فہمی ہوتی ہے کہ خدا منصف اور عادل نہیں ہے۔ تو وہ خدا کا انکار نہیں بلکہ اس خدا کا انکار کر رہا ہوتا ہے کہ جو اس کے ذہن میں ہوتا ہے۔ اور جو خدا اس کے ذہن میں ہوتا ہے، وہ اس کی اپنی شخصیت کا عکس ہوتا ہے کہ جسے وہ خدا سمجھ لیتا ہے۔ خدا دو قسم کے ہیں۔ ایک وہ جس نے انسان کو پیدا کیا ہے اور دوسرا وہ کہ جسے انسان نے بنایا ہے۔ یہ بہت اہم نکتہ ہے۔ اور جس خدا کو انسان اپنے تخیل اور تصور میں پیدا کرتا ہے، وہ دراصل اس کی اپنی شخصیت کا عکس ہوتا ہے۔[1] لہذا یہ بہت ضروری ہے کہ ہم اس خدا کو مانیں کہ جس کا بیان کتاب وسنت میں موجود ہے نہ کہ وہ جو کہ ہمارے تخیل اور تصور کی پیداوار ہے۔

راقم کی ایک ایسے ملحد سے بھی بحث ہوئی جو کہ دار العلوم کے فارغ التحصیل ہیں۔ ہم عموماً ایسے ملحدین کے اعتراضات کو علمی سمجھ کر انہیں علمی جواب دینا شروع کر دیتے ہیں جبکہ اس بارے سب سے پہلا کام جو ہونا چاہیے وہ یہ کہ اس ملحد سے دوستی کر کے یہ معلوم کیا جائے کہ اس کے مدرسے کی زندگی میں اس کے ساتھ کوئی جسمانی یا جنسی تشدد تو نہیں ہوا؟ مذہبی لوگ اس قسم کے اسباب پر کوئی بات کرنے سے اس لیے بھی گھبراتے ہیں کہ مذہبیوں کی بدنامی ہو گی۔ نہیں، یہ مذہبیوں کی بدنامی نہیں بلکہ اصلاح ہے۔ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ سے کسی نے کہا کہ حضرت داڑھی والوں نے چوریاں شروع کر دی ہیں۔ انہوں نے نے جواب میں کہا کہ یوں نہ کہو بلکہ یوں کہو کہ چوروں نے داڑھی رکھ لی ہے۔ لہذا اگر کچھ بدفطرت لوگوں نے مذہبی بھیس اوڑھ لیا ہے تو ان کی نشاندہی مذہب پر نقد نہیں بلکہ مذہب کی خیر خواہی ہے۔

[1] Alif Shafak, The Forty Rules of Love, USA: Penguin Books Ltd, 2010, p. 27

کچھ دن پہلے انجینئرنگ کے ایک طالب علم میرے پاس آئے اور بات کا آغاز اس طرح سے کیا کہ سر، میں مذہبی ہوں، میرا تعلق ایک مذہبی گھرانے سے ہے، میں نے مسجد میں چار سال آذان دی ہے، میں اب بھی مسجد سے ظہر کی نماز پڑھ کر آرہا ہے لیکن مجھے کائنات کے بارے جاننے کا شوق ہوا تو میں نے "کوسموس" کے نام سے ایک ٹی-وی سیریز دیکھی کہ جس نے خدا کے بارے کچھ تشویش میرے ذہن میں پیدا کر دی ہے۔[1]

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ بعض اوقات ایک مخلص مومن بھی خدا کے بارے کسی شیطانی وسوسے کے سبب یا کسی ملحد کی مغالطہ آمیز گفتگو کے وجہ سے تشویش کا شکار ہو سکتا ہے۔ اس بارے ہمیں کچھ بہت ہی بنیادی باتیں کرنی ہیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ خدا کا خالق ہونا انسان کی فطرت میں خود خدا نے رکھ دیا ہے[2] لہذا خدا کے بارے شبہہ پیدا ہونا آسانی سے ممکن نہیں ہے بلکہ اس کے لیے شیطان اور ملحد کو بہت زیادہ اور مسلسل محنت درکار ہے۔ زیادہ تر ہوتا یہ ہے کہ ایک مخلص مومن اپنے مسئلے کا صحیح تجزیہ نہیں کر پاتا کہ جس تشویش کو وہ خدا کے بارے شک سمجھ رہا ہوتا ہے وہی دراصل اس کا ایمان ہوتا ہے۔

مثلاً بعض اوقات کائنات اور کوسمولوجی کے بارے سائنسدانوں کے نظریات پڑھ سن کر یہ تشویش لاحق ہو سکتی ہے کہ اس بارے مذہب اور قرآن مجید جو کچھ بیان کر رہا ہے، سائنس کا علم تو اس کی تائید نہیں کر رہا ہے۔ اب یہ بے چینی اس وجہ سے پیدا نہیں ہوتی کہ خدا کے وجود کے بارے شک ہو گیا ہے بلکہ اس لیے پیدا ہوتی ہے کہ یہ سمجھ نہیں آرہی ہوتی ہے کہ سائنس اور کوسمولوجی کے حاضر علم اور قرآن مجید میں مطابقت کیسے پیدا کی جائے؟ اس کی تشویش کا سبب مذہب اور سائنس میں مطابقت پیدا کرنے کی خواہش رکھنا لیکن اس کی اہلیت نہ ہونا ہے، نہ کہ یہ کہ مومن کا دل ملحد کے دلائل سے

---

[1] "کوسموس" ایک ملحد سائنسدان کارل سیگان کی تیار کردہ ایک ٹی وی سیریز ہے کہ جس میں کائنات کے آغاز سے لے کر آج تک کے بارے سائنسی نظریات پر بحث کی گئی ہے۔

[2] ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: 172]

اطمینان حاصل کر رہا ہے۔ یہ تو پہلی بات ہوئی کہ جس شخص کو خدا کے بارے کوئی تشویش لاحق ہو تو وہ پہلے اپنی تشویش کی نوعیت کا گہرائی میں تجزیہ کرے اور پھر علاج کی طرف متوجہ ہو۔

دوسری بات یہ ہے کہ جیسا کہ ہم عرض کر چکے ہیں کہ خدا پر ایمان انسان کی فطرت میں پیدائشی طور موجود ہے [1] لہذا اس میں شک پیدا کرنا آسان کام نہیں ہے۔ اس کے لیے ملحد کی حکمت عملی پر غور کریں کہ وہ سادہ لوح مسلمانوں کو شک میں مبتلا کرنے کے لیے ایک دنیا بناتے ہیں، خیالاتی دنیا (Imaginary World)۔ جب آپ ان کی اس تصوراتی دنیا میں داخل ہو جاتے ہیں کہ جس کے بننے، بگڑنے اور قائم رہنے کے تمام اصول وضوابط بھی انہی کے ہی ہوتے ہیں تو یہ دنیا بظاہر خوبصورت لیکن جھوٹی ہوتی ہے۔ آپ اس دنیا سے مسلسل تعلق رکھنے کی وجہ سے اس کا یقین کرنے لگ جاتے ہیں حالانکہ وہ دنیا صرف آپ کے ذہن میں ہوتی ہے، خارج میں اس کا کوئی وجود نہیں ہوتا۔ یہ کمال سب سے پہلے قدیم دور میں سوفسطائیوں نے دکھایا، پھر قرون وسطی میں وجودیوں نے اور اب عصر حاضر میں ملحد دکھا رہے ہیں۔

ہوتا یہ ہے کہ جب آپ الحاد اور دہریت پر مسلسل کتابیں پڑھتے ہیں یا ٹیلی ویژن سیریز دیکھتے ہیں تو آپ اس دنیا میں داخل ہو جاتے ہیں اور یہاں سے ہی آپ کی تشویش کا آغاز ہو جاتا ہے۔ اس تشویش کا آسان اور ابتدائی علاج یہی ہے کہ سب سے پہلے الحاد اور دہریت کا مسلسل مطالعہ یا شب و روز ان کی ٹیلی ویژن سیریز دیکھنا ترک کریں اور حقیقی دنیا میں واپس آنا شروع کریں۔ آپ چاہے اس دوران مذہب کا مطالعہ نہ بھی کریں، صرف آپ دہریت کا مطالعہ یا اس کی سیریز دیکھنا بند کر دیں تو چند دنوں میں آپ بھلے چنگے ہو جائیں گے کیونکہ آپ ان کی بنائی ہوئی جھوٹی دنیا سے باہر نکل آئیں گے جو انہوں

---

[1] أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ، وَيُنَصِّرَانِهِ، أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَا تُنْتَجُ البَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ، هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ» ثُمَّ يَقُولُ أَبُو هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: {فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ} (الروم: 30) [صحيح البخاري، كِتَابُ الجَنَائِزِ، بَابُ إِذَا أَسْلَمَ الصَّبِيُّ فَمَاتَ، 95/2]

نے صرف اپنی چرب زبانی اور قوت فعالیت کے غیر معمولی استعمال سے آپ کے خیالات میں پیدا کرر کھی ہے لہذا آپ کی توجہ ہٹی نہیں، آپ ان کے سحر سے نکل گئے اور ان کی بنائی ہوئی دنیا بھی غائب ہو گئی۔ انسان کس طرح جانتے بوجھتے جھوٹ کو بھی حقیقت سمجھ کر قبول کرنا شروع کر دیتا ہے، اس کا تھوڑا سا اندازہ کسی ایسے جھولے میں بیٹھ کر ہو سکتا ہے کہ جو آپ کو حرکت کرنے والی کرسی، سامنے لگے پردہ اسکرین اور ساؤنڈ سسٹم کی مدد سے پانچ منٹ میں دیوار چین اور چاند کی سیر کرا لاتے ہیں۔

تیسری بات یہ ہے کہ الحاد اور دہریت کوئی علمی مسئلہ نہیں ہے کہ ہم اس کا علمی جواب تلاش کرنے لگ پڑیں۔ خدا کا اس سے بڑا احسان کیا ہے کہ اس نے اپنے وجود کی دلیل میرے اندر رکھ کر مجھے دنیا میں بھیجا ہے۔ خدا پر ایمان کوئی تصور تھوڑا ہی ہے کہ جسے ہم اپنے منطقی دلائل یا جامع مانع تعریفوں سے مکمل کر لیں۔ خدا کو پا لینا تو ایک واقعہ ہے جو کسی بھی وقت ہو سکتا ہے۔ تو خدا کے بارے تشویش کا موثر ترین علاج خدا کا کلام ہے۔ خدا کے وجود کی دلیل بھی وجودی، حالی اور شعوری ہوتی ہے نہ کہ عقلی و منطقی اور فکری۔

ہم کسی تشویش کے لاحق ہونے کی صورت میں تفسیریں پڑھنے کا مشورہ نہیں دے رہے بلکہ یہ کہ فراغت کے لمحات میں، تنہائی میں، اکیلے میں، کم روشنی میں، مکمل خاموشی میں، کسی مکی سورت کے دو چار رکوعوں کا لفظی ترجمہ اردو میں پڑھیں، اور پھر وہی سورت خوبصورت لب ولہجے میں قرآن مجید کی تلاوت کرنے والے کسی عربی قاری قرآن کی آواز میں اونچی آواز میں سنیں، آپ مخلص ہیں تو خدا کو پا لینے کے لیے ایک دفعہ ہی ایسا کر لینا کافی ہے۔ اب آپ کو خدا کے وجود کے لیے کسی عقلی و منطقی دلیل کی ضرورت نہیں ہے کہ آپ کی آنکھوں سے جاری ہونے والے آنسو خدا کے وجود کی دلیل بن کر گر رہے ہیں۔[1] اور آپ کا دل خدا کی محبت میں لپک رہا ہے۔

---

[1] ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾ [المائدة: 83]

۶۔ "سائنس" اور "فلاسفی آف سائنس" میں فرق

ملحدوں اور دہریوں کے مغالطوں میں سے ایک بہت بڑا مغالطہ جو کہ یہ لوگ سادہ لوح انسانوں کا ایمان بگاڑنے کے لیے استعمال کرتے ہیں، یہ ہے کہ یہ لوگ "فلاسفی آف سائنس" کو "سائنس" بنا کر پیش کرتے ہیں۔ یہ "لوہے" کو "سونے" میں ملا کر سونے کا تاثر دے کر بیچتے ہیں۔ "سائنس" اور چیز ہے اور "فلاسفی آف سائنس" اور چیز ہے۔ سائنس تو ایک دوبارہ دہرائے جا سکنے والا (repeatable experiment) تجربہ ہے۔ البتہ خدا کے اثبات کی ایک علامت ضرور ہو سکتی ہے۔ پس خالص سائنس (Pure Science) نہ تو خدا کا انکار کرتی ہے اور نہ ہی اثبات۔ اس لیے خالص سائنسدان (Pure Scientist) کبھی بھی دہریہ نہیں ہو گا بلکہ یا تو خدا کا اثبات کرے گا جیسا کہ اکثر کا معاملہ ہے، یا پھر عاجزی کا اظہار کرے گا کہ مجھے نہیں معلوم، یا یہ کہے گا کہ یہ سائنس کا میدان نہیں ہے۔

ملحد ہمیشہ یہ کہتے ہیں کہ ہم آزاد خیالی (Free Thinking) کے قائل ہیں کہ جسے یہ عقلانی تفکر (Rational Thinking) کا نام بھی دیتے ہیں حالانکہ ان کا سوچ و بچار متعصب اور جانبدار (Biased) ہوتا ہے۔ خدا کے وجود کے بارے آزاد خیالی کا نتیجہ لاادریت (Agnosticism) تو ہو سکتا ہے لیکن دہریت اور انکار خدا (Atheism) کسی صورت نہیں۔ دہریت اور الحاد کا مطالعہ بتلاتا ہے کہ وہ ایک جارحانہ رویہ (aggressive attitude) ہے لہذا کسی صورت حقیقت کی طرف رہنمائی کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا ہے۔ اور جہاں تک لاادریت کا معاملہ ہے تو اس کا علاج علم سے ہو سکتا ہے۔

"فلاسفی آف سائنس" نرا الحاد ہے جو کہ سائنس کے نام پر پڑھایا جا رہا ہے۔ "فزکس" کہ جس کا لیبارٹری میں اثبات کیا جا سکتا ہے، وہ خالص سائنس کا میدان ہے جبکہ "نظریاتی فزکس" کے اکثر و بیشتر مباحث اور تحقیقات "ظن و تخمین" (scientific superstitions) سے زیادہ کچھ نہیں ہیں۔ اسٹیون ہاکنگ، کارل

سیگان اور رچرڈ ڈاکنز تینوں یہی کرتے ہیں کہ "فلاسفی آف سائنس" کو "سائنس" بنا کر پیش کرتے ہیں۔ نظریاتی سائنس میں جو کچھ پیش کیا جا رہا ہے، وہ سائنس کا مذہبی ورژن ہے کہ جسے ماننے کے لیے سائنسدانوں پر اس سے زیادہ ایمان لانا پڑتا ہے کہ جتنا کسی نبی اور رسول پر ایمان لانے کا مطالبہ ہے۔

ثقبِ کُرم (worm hole)، ثقب اسود (Black holes)، متوازی زمین (parallel earth)، کثیر کائنات (multiverse) کے تصورات سائنس کی دنیا کے "ہیری پوٹر" (Harry Potters) نہیں تو اور کیا ہیں؟ ان میں اور مذہبی معتقدات پر ایمان لانے میں کتنا فرق ہے؟ [1]

۷- مذہبی معتقدات اور سائنسی ایمانیات

فرشتوں کے وجود پر یقین رکھنا سائنسی طرز فکر نہیں ہے البتہ خلائی مخلوق (aliens) کے وجود پر ایمان لانا عین سائنسی طرز عمل ہے؟ کیا یہ دوغلی پالیسی نہیں ہے جو ملحدوں نے اختیار کی ہوئی ہے۔ جب سے اسٹیون ہاکنگ نے کہا ہے کہ ان کا سائنسی دماغ یہ کہتا ہے کہ ہماری زمین کے علاوہ بھی کسی سیارے پر کوئی مخلوق آباد ہے، اس وقت سے ناول نگاروں اور مووی میکروں کی چاندی ہو گئی ہے۔ اور تو اور ٹام اینڈ جیری بھی مریخ پر خلائی مخلوق سے ملاقات کر کے واپس آ چکے ہیں۔ اب بھی اگر مومن نہ مانیں تو ملحد انہیں دقیانوس، سائنس مخالف، مذہبی ملا نہ کہیں تو کیا کہیں؟ اور اب تو سائنسی عقیدہ صرف خلائی مخلوق کے وجود کا نہیں ہے بلکہ اس کا نیا ورژن یہ ہے کہ یہ

---

[1] اور بگ بینگ پر ایمان کو بھی اسی فہرست میں شامل کر لیں کہ اس کی سائنسی دلیل ملحدوں کی نظر میں "کوانٹم گریوٹی" ہے۔ اور وہ کہتے ہیں کہ اب مذہبی بے وقوف ہم سے یہ سوال کریں گے کہ "کوانٹم گریوٹی" کیا چیز ہے؟ تو ابھی ہم اس دلیل کی تلاش میں ہیں، ہم اسٹرنگ تھیوری سے ایم-تھیوری تک پہنچ چکے ہیں اور ایم-تھیوری بس اپنے آخری مراحل میں ہی ہے۔ جب مکمل ہو جائے گی تو تمہیں بھی بتلا دیں گے۔ اس پر ایک مومن اس کے علاوہ اور کیا تبصرہ کر سکتا ہے کہ اے ملحدو کی جماعت! یہ اپنے احکام عشرہ [Ten Commandments] اپنے "بوجھے" میں رکھو اور جب تک اپنے موقف کے حق میں کوئی سائنسی-دلیل وضع نہیں کر لیتے اس وقت تک سائنس کے نام پر مذہب کو چیلنج دینا بند کر دو۔

خلائی مخلوق اس دنیا پر حملہ کر کے انسانوں کو تباہ کر دے گی اور یہ کسی سائنسی فلم کے ہیرو کا ڈائیلاگ نہیں بلکہ اسٹیون ہاکنگ جیسے سائنسدان کے خیالات عالیہ ہیں جو دی گارڈین میں شائع ہو رہے ہیں۔ [1] اور ناسا (NASA) نے نہ صرف خلائی مخلوق کی کھوج شروع کر دی ہے بلکہ انہوں نے 2025ء تک انہیں ڈھونڈ نکالنے کی پیشین گوئی بھی کی ہے۔ [2]

ہاں ! مومنوں کو خلائی مخلوق کے وجود کی دلیل چاہیے تو : Tom and Jerry Blast Off to Mars دیکھ لیں۔ خلائی مخلوق کے نام پر فلم انڈسٹری کی ریٹنگ جاری ہے تو سائنسدانوں کی فنڈنگ۔ اسٹیون ہاکنگ کو جو خیالات چھو گزرتے ہیں، وہ وحی کا مقام رکھتے ہیں کہ ان پر کوئی سوال یا اعتراض "مذہب سائنس" (religion of science) سے بغاوت کا اعلان کرنے کے مترادف ہے کہ جس کی کم از کم سزا "جہالت کا سرٹیفیکٹ" ہے جو آپ کو فوراً عطا کر دیا جائے گا۔

باقی، فرشتوں پر ایمان لانے کے لیے ضروری ہے کہ سائنسی اور عقلی طرز عمل اپنایا جائے لیکن خلائی مخلوق پر ایمان لانے کے لیے سائنسدانوں کا اتنا کہنا ہی کافی ہے کہ اس کا وجود ہے، لہذا اب خلائی مخلوق کا وجود سائنسی طرز فکر سے ثابت شدہ امر بن چکا ہے۔ اور اگر مومنوں نے سائنس دشمنی میں نہیں ماننا تو نہ مانیں۔

امر واقعہ یہ ہے اور ہم بار بار اس کی طرف توجہ دلا رہے ہیں کہ ہم کلاسیکل سائنس کے دور سے ماڈرن سائنس کے دور میں داخل ہو چکے ہیں جو کہ اکثر و بیشتر نظریاتی سائنس ہے اور اپنے ثبوت میں مذہب کی طرح اندھے ایمان (blind faith) کی متقاضی ہے۔ کشش ثقل (gravity) اور رد عمل کا قانون وغیرہ کلاسیکل فزکس کے موضوعات ہیں کہ جن کا مشاہدہ ہر شخص کر سکتا ہے۔ ماڈرن فزکس کے موضوعات ما

---

[1] Alok Jha, Is Stephen Hawking right about Aliens?, Retrieved 7 January, 2016 from http://www.theguardian.com/science/2010/apr/30/stephen-hawking-right-aliens

[2] Mike Wall, Signs of Alien Life Will Be Found by 2025, NASA's Chief Scientist Predicts, Retrieved 7 January, 2016 from http://www.space.com/29041-alien-life-evidence-by-2025-nasa.html

بعد الطبیعی (Meta physical) ہیں جو کہ مذہب کے ہیں۔ اور ان موضوعات پر سائنسدانوں کے غور و فکر کرنے اور ان کو ثابت کرنے کا طریق کار بھی کل کا کل مذہبی نوعیت ہی کا ہے۔ نیچر کے ایڈیٹر نے تو اس خدشے سے بگ بینگ کا انکار کر دیا کہ اس سے نظریہ تخلیق کو اسپورٹ ملتی ہے۔[1]

ملحد واقعہ معراج پر اعتراض کرتے ہیں لیکن چاند پر لینڈنگ پر ایمان رکھتے ہیں[2]

---

[1] Maddox, John, Down with the Big Bang, Nature, Volume 340, Issue 6233, pp. 425 (08/1989).

[2] اب اس کے جواب میں یہ کہنا کہ چاند پر لینڈنگ کی تو ویڈیو موجود ہے جو ہر شخص دیکھ سکتا ہے، ایک بچگانہ رویہ ہے جبکہ روسی سائنسدان عرصہ دراز سے یہ دعوی کر رہے ہیں کہ وہ ویڈیو اسٹوڈیو میں بنائی گئی ہے۔ اور امریکیوں کی ایک اچھی خاصی تعداد خود اس کی قائل نہیں ہے کہ امریکی چاند پر اترے ہیں اور وہ اسے خلائی دور میں روس پر امریکہ کی فتح حاصل کرنے کی خواہش کی ایک بھونڈی چال قرار دیتے ہیں۔ چاند پر لینڈنگ کی جو ویڈیو امریکی ٹیلی ویژن پر 1969ء میں دکھائی گئی، وہ یوٹیوب وغیرہ پر ملاحظہ کی جا سکتی ہے کہ اس میں واضح طور امریکی پرچم چاند کی سرزمین پر لہراتا ہوا نظر آ رہا ہے کہ جیسے دیکھنے والوں کو یہ ایمان نصیب ہوتا ہے کہ چاند پر امریکی پرچم گاڑتے وقت اچھی خاصی آندھی جاری تھی۔ علاوہ ازیں ناسا [NASA] نے چاند پر لینڈنگ کی جو تصاویر جاری کی ہیں، ان میں واضح طور دیکھا جا سکتا ہے کہ چاند پر اترنے کی تصاویر کے پس منظر میں کوئی ستارے موجود نہیں ہیں یعنی خلاء میں اکیلا چاند ہی چاند ہے۔ علاوہ ازیں تصاویر میں چاند کی سطح پر جو سائے پڑ رہے ہیں، وہ مخالف سمت میں ہیں۔ اگر چاند پر روشنی کا واحد ذریعہ سورج ہے تو سب چیزوں کے سائے ایک ہی سمت میں ہونے چاہییں نہ کہ مخالف سمتوں میں۔ یہ معلوم نہیں کیا کہانی ہے؟ 2015ء میں روسی صدر چاند پر اترنے کے ثبوت مانگ رہے ہیں اور ناسا [NASA] یہ کہتا ہے کہ چاند پر لینڈنگ کی اصل ویڈیو ضائع ہو گئی ہے لہذا ثبوت مانگنے والے روسی سائنسدانوں کو اب ہمارے پاس دینے کو کچھ نہیں ہے۔ اس کا ذکر معروف برطانوی اخبار دی انڈیپینڈنٹ کے 18 جون 2015ء کے اخبار کے شمارہ میں ہے اور واشنگٹن پوسٹ میں بھی اس کا ذکر آیا ہے۔ پھر یہ بھی سوال ابھرتا ہے کہ چاند پر اترے چالیس برس سے زائد کا عرصہ گزر گیا، دوبارہ جانے کی توفیق کیوں نصیب نہ ہوئی۔ ہمیں اس ساری بحث میں چاند پر اترنے کے سائنسی۔ عقیدے کو چیلنج دینا مقصود نہیں ہے بلکہ صرف یہ کہنا مقصود ہے کہ چاند پر اترنا ایک سائنسی واقعہ ہے اور سائنسی۔طرز فکر ہی کی روشنی میں ایسے سوالات کیوں نہیں کیے جا سکتے کہ جن سے اس واقعے کے سچ اور جھوٹ کو پرکھا جا سکے۔ ہمیں صرف یہ بتلانا مقصود ہے کہ مذہبی معتقدات پر منطقی سوال اٹھانا عین سائنسی طرز فکر ہے جبکہ سائنسی معتقدات پر عقلی سوال پیدا کرنا عین غیرسائنسی۔طرز عمل کیسے ہو گا؟ کیا یہ اہل سائنس کی دو غلی پالیسی۔نہیں ہے؟ اس رویے کی وجہ صرف ایک ہی ہے کہ سائنس ایک مذہب بن چکی ہے کہ جس پر سوال اٹھانا اس کا کفر کرنے کے برابر جرم ہے اور اس جرم کی کم از کم سزا جاہل، ایڈیٹ، بے وقوف، اجڈ، گنوار

حالانکہ انہوں نے دونوں کامشاہدہ نہیں کیاہے۔تو یہ فرق کیوں ہے ؟ہمیں یہ کہناہے کہ ماڈرن سائنس اور مذہب دونوں کارستہ ایک ہی ہے، دونوں اپنےماننے والوں سے ایمان بالغیب کا تقاضا کرتے ہیں، لہذا "اہل سائنس" کا "اہل مذہب" کو مذہبی معتقدات پر کوسنا درست نہیں ہے کہ مذہب کا طریقہ سائنسی نہیں ہے، جبکہ خود "اہل سائنس" کا سائنسی ایمانیات کے اثبات کا طریق کار سائنسی نہیں مذہبی رنگ لیے ہوئے ہے۔

در اصل ماڈرن سائنس اور مذہب دونوں کا طریقہ مذہبی ہے، کیونکہ اہل سائنس اس قسم کے کئی ایک اعتقادات رکھتے ہیں کہ جن کی تصدیق (verification) کے بقیہ دنیاکے پاس نہ تو آلات (tools) ہیں اور نہ ہی ذرائع (resourses)۔ بقیہ دنیا اگر سائنسدانوں کی ان باتوں کو مانتی ہے تو صرف ایک ہی رستے سے اور وہ سائنسدانوں پر ایمان اور یقین لانے کا رستہ ہے کہ وہ اس بارے سچ کہہ رہے ہیں جیسا کہ مذہبی لوگوں کو یہ یقین ہوتا ہے کہ نبی اپنے بیان میں سچ ہی ہے۔ [1]

جس طرح مذہب میں کچھ باتیں بنیادی عقائد کے طور مانی جاتی ہیں، اسی طرح سائنس میں بھی ایمانیات کا ایک لمباچوڑا سلسلہ موجود ہے۔ اگر آپ ان سائنسی عقائد میں سے کسی عقیدے کے بارے کوئی شبہہ تو کجا کسی عقلی و منطقی سوال کا بھی اظہار کر دیں تو لوگ آپ کو بے وقوف، جاہل، ان پڑھ، مولوی، معلوم نہیں کیا کچھ کہیں گے۔

نظریاتی سائنسدانوں میں بڑی تعداد میں ایسے ملحدین موجود ہیں جو اپنے نظریات کے حق میں دلیل تلاش کم کرتے ہیں اور گھڑتے زیادہ ہیں۔ کبھی خلائی مخلوق (aliens) کے ثبوت کے لیے ان کو اڑن طشتریاں (UFO) نظر آنا شروع ہو جاتی ہیں اور کبھی ارتقاء کو ثابت کرنے کے لیے انہیں لاکھوں سال پرانے انسان کی کھوپڑی مل

اور مولوی جیسے تمغے ہیں جو فورا ہی آپ کو عنایت کر دیے جاتے ہیں اور زیادہ میں تو بہت کچھ شامل ہے، اس پر پھر کسی وقت میں گفتگو سہی۔

[1] اب بھی اگر مومن یہ نہ کہے کہ ماڈرن سائنس ایک مذہب ہے جس کے کچھ رسول ہیں کہ جن پر وحی نازل ہوتی ہے اور وہی وحی بالاخر سائنسی۔ ایمانیات کی صورت اختیار کر لیتی ہیں اور ان ایمانیات کی تبلیغ کے لیے ملین ڈالرز کی فلم انڈسٹری کام کرتی ہے اور ان کے دفاع کے لیے سائنسدان بلین ڈالرز کے ریسرچ پراجیکٹس کے لیے فنڈز وصول کرتے ہیں، تو کیا کہے؟

جاتی ہے۔ ہماری نظر میں عصر حاضر میں سائنسی معتقدات کے ایک تنقیدی مطالعہ کی ضرورت ہے تاکہ سائنس کے نام پر توہم پرستی، مکر وفریب، جھوٹ ودجل وغیرہ سے سادہ لوح انسانوں کا ایمان محفوظ کیا جا سکے۔ ترک اسکالر ہارون یحیٰی نے ایسی کئی مثالوں کا تذکرہ کیا ہے کہ ارتقاء پسندوں نے ارتقاء کو ثابت کرنے کے لیے کس طرح ثبوت گھڑنے کی کوششیں کی ہیں۔ [1] مثال کے طور پر قدیم حیاتیات کے ایک ماہر چارلس ڈاسن کو 1912ء میں پانچ لاکھ سال پرانے انسان کی ایک کھوپڑی ہاتھ لگ گئی جس کی عجائب گھروں میں نمائش لگائی گئی، اس پر سینکڑوں آرٹیکلز لکھے گئے، بیسیوں دعوے ہوئے لیکن 1953ء میں فلورین ٹیسٹ وغیرہ سے یہ بات سامنے آئی کہ یہ کھوپڑی تو پانچ سو سال پرانی ہے اور اس کی ڈینٹنگ پینٹنگ کی گئی ہے۔ ارتقاء پسندوں کا خیال ہے کہ بندر سے انسان کا درمیانی مرحلہ بوزنا آدمی (Nebraska Man) ہے اور یہ ضرور دنیا میں موجود رہا ہو گا لہذا اس کا فوسل ریکارڈ بھی ہونا چاہیے لیکن بد قسمتی سے آج تک انہیں اپنے نظریے کی تصدیق میں ایک بھی فوسل میسر نہیں آ سکا ہے۔ [2] تو جب ان کو یہ درمیانی کڑیاں نہیں ملتیں تو وہ خود سے بنانا شروع کر دیتے ہیں۔ ابھی آپ اپنی گلی میں

---

[1] ہارون یحیی تو ان کا قلمی نام ہے جبکہ اصل نام عدنان اختر ہے۔ ہارون یحیی نظریہ ارتقاء کی مخالفت کی وجہ سے پوری دنیا میں معروف ہیں اور انہوں نے ارتقاء کے رد میں بہت عمدہ کتب تخلیق کی ہیں جن میں سے The Evolution Deceit اور Atlas of Creation اہم ہیں۔ اور اٹلس کی اشاعت نے ارتقاء پسندوں میں آگ لگا دی ہے، رچرڈ ڈاکنز سے لے کر کونسل آف یورپ کی کمیٹی برائے سائنس اور ایجوکیشن تک اس کے خلاف زہر اگل رہے ہیں۔ ڈاکنز کا کہنا یہ ہے کہ اسے معلوم نہیں کہ ہارون یحیی کو اس سب کچھ کی اشاعت کا پیسہ کہاں سے مل رہا ہے؟ ڈاکنز کے لیے تو اسکا جواب یہی ہے کہ وہیں سے مل رہا ہے جہاں سے تمہیں مل رہا ہے۔ اور اس اٹلس پر نقد وتبصرہ کے لیے دو چار علمی اعتراضات ان کے ہاتھ لگے ہیں، وہ بھی یہی ہیں کہ چند فوسلز کا سائنسی۔نام صحیح نہیں لکھا گیا ہے لیکن رہی بات کتاب کے اصل مقدمہ کی کہ فوسلز ریکارڈ ارتقاء کے حق کی بجائے اس کے خلاف دلیل ہے تو اس پر کوئی بات نہیں ہے۔ ہو گی بھی کہاں سے! ہارون یحیی کے خلاف ارتقاء پسندوں کی پروپیگنڈا اور مشنری مہم سے ہمارے لبرل بھی متاثر ہیں اور ہارون یحیی کو پڑھے بغیر اس کی کتابوں پر سطحی ہونے کا تبصرہ کرنے میں جلدی کرتے ہیں۔ ان کی کتب اور تیار کردہ ڈاکومینٹریز سے استفادہ ان کی ویب سائیٹ http://www.harunyahya.com سے کیا جا سکتا ہے۔

[2] ہارون یحیی، نظریہ ارتقاء ایک فریب، مترجم، تصدق حسین راجا، ڈاکٹر، ادارہ اسلامیات، لاہور، 2002ء، ص 72

پڑی ہوئی کتے کی کوئی ہڈی اٹھائیں اور دعوی کر دیں کہ یہ فلاں مرحلے کے جاندار کی ہڈی ہے جو آپ کو فلاں پہاڑ یا صحراء سے ملی ہے تو پھر ارتقاء پسندوں کا فوری رد عمل دیکھیں۔ چاہے وہ تحقیق کے بعد اسے کتے کی ہڈی قرار دے کر پھینک ہی دیں لیکن ان کا یہ فوری رد عمل کیا ان کے ایمان کو ظاہر نہیں کر رہا کہ ارتقاء ان کے نزدیک صرف ایک نظریہ ہی نہیں بلکہ ایمان بھی ہے کہ ان کا رد عمل بتلا رہا ہے کہ اس بارے ان کا رویہ ایمانی رخ لیے ہوئے ہے۔

۸۔ مذہب، سائنس اور سوال

ایک مقام ایسا ہے کہ جہاں پہنچ کر مذہب اور سائنس دونوں سوال کو پسند نہیں کرتے۔ لہذا ملحدین کا اہل مذہب کو یہ طعنہ دینا بنتا نہیں ہے کہ وہ بعض مقامات پر سوال کو شیطان کا وسوسہ قرار دیتے ہیں کہ یہی ملحد بعض مقام پر سوال کو لایعنی قرار دے رہے ہوتے ہیں۔ مذہب اور سائنس دونوں کا فکری قالب (Paradigm) اگرچہ فرق ہے لیکن اس کے باوجود سوال کے بارے ایک مقام پر جا کر دونوں کی روش (approach) یکساں ہو جاتی ہے۔

اللہ کے رسول ﷺ کا فرمان ہے کہ شیطان تم میں سے کسی کے پاس آ کر کہتا ہے کہ اس کو کس نے پیدا کیا، اس کو کس نے پیدا کیا؟ یہاں تک کہ وہ تم سے یہ بھی کہتا ہے کہ خدا کو کس نے پیدا کیا؟ تو جب تم میں سے کوئی شخص اس مقام پر پہنچے تو فوراً اللہ کی پناہ مانگے اور اس میں غور کرنے سے باز رہے۔ [1]

اسی طرح اکسویں صدی عیسوی کے نامور سائنسدان اسٹیون ہاکنگ یہ کہتے ہیں کہ بگ بینگ سے پہلے کیا تھا، یہ ایک لایعنی سوال ہے۔ [2] یعنی یہ سوال کرنا ہی غیر ضروری

---

[1] مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، كِتَابُ الْإِيمَانَ، بَابُ بَيَانِ الْوَسْوَسَةِ فِي الْإِيمَانِ وَمَا يَقُولُهُ مَنْ وَجَدَهَا، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 120/1

[2] In an analogous manner, when one combines the general theory of relativity with quantum theory, the question of what happened before the beginning of the universe is rendered meaningless. This idea that histories should be

ہے کیونکہ جب وقت اور مکان (Time and Space) کا آغاز ہی بگ بینگ سے ہوا تو اس پہلے کیا تھا؟ کا سوال لایعنی قرار پاتا ہے۔ لیکن یہی روش مذہبی لوگ جب خدا کے بارے سوال کے جواب میں اختیار کرتے ہیں تو اسے غیر سائنسی رویہ قرار دیا جاتا ہے۔ پس ملحدوں سے عرض ہے کہ خدا کے وجود پر غور ضرور کریں لیکن اتنا بھی نہ کریں کہ "بھیجا" ہی باہر آجائے۔

۹- شبہے کا پہلو (aspect of doubt)

خالق نے مخلوق کے لیے ہر معاملے میں شبہے کا ایک پہلو باقی رکھا ہے اور اس پہلو کے باقی رکھنے کا مقصد آزمائش اور اختیار ہے۔ اگر شبہہ ختم ہو جائے تو انسان کی آزمائش اور اختیار ختم ہو جائے اور انسان جب تک اس دنیا میں ہے، آزمائش اور اختیار میں رہنا اس کا مقدر ہے۔ انسان کی آزمائش اور اختیار اسی صورت ختم ہو گا جبکہ اس دنیا کا خاتمہ ہو جائے۔

شبہے کا یہ پہلو اس قدر عام ہے کہ خود خالق نے اپنے بارے بھی اس کو برقرار رکھا ہے کہ اسی میں انسان کا امتحان اور اختیار ہے۔ پس کسی انسان کو اللہ، رسول، کتاب اور آخرت کے بارے کوئی شبہ اور وسوسہ لاحق ہو سکتا ہے۔ انسان کے اختیار کا امتحان اس میں ہے کہ وہ اس شبہے کے عنصر کو رد کر کے دنیا کی آزمائش میں کیسے کامیاب ہوتا ہے؟ جو اس شبہے کے امتحان میں کامیاب ہو جائے تو وہ مومن کہلاتا ہے اور جو ناکام ہو جائے تو ملحد بن جاتا ہے۔

اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا کہ اللہ عزوجل نے مجھ سے یہ کہا ہے کہ اے نبی ﷺ آپ کی امت میں سے ہمیشہ لوگ یہ کہتے رہیں گے کہ اسے تو اللہ نے پیدا کیا تو اللہ کو کس نے پیدا کیا؟ [1] ایک اور روایت کے الفاظ ہیں کہ حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ سے اللہ کے

closed surfaces without boundary is called the noboundary condition. [The Grand Design, p. 109]

[1] صحیح مسلم، كِتَابُ الْإِيمَانَ، بَابُ بَيَانِ الْوَسْوَسَةِ فِي الْإِيمَانِ وَمَا يَقُولُهُ مَنْ وَجَدَهَا، 121/1

رسول ﷺ نے فرمایا کہ اے ابوہریرۃ! تم سے لوگ ہمیشہ یہ سوال کرتے رہیں گے کہ فلاں کو تو اللہ نے پیدا کیا تو اللہ کو کس نے پیدا کیا؟ [1]

اور شبہے یا وسوسے کا پیدا ہونا ایمان کے لیے مضر نہیں ہے بلکہ یہ تو عین ایمان ہے اور صحابہ بھی اس سے بری نہیں تھے۔ کچھ صحابہ اللہ کے رسول ﷺ کے پاس آئے اور انہوں نے کہا: اے نبی ﷺ! ہمیں ایسے ایسے خیالات آتے ہیں کہ ہم انہیں زبان پر لانا بھی مناسب نہیں سمجھتے۔ آپ نے پوچھا: کیا واقعتاً ایسا ہے؟ تو انہوں نے کہا: جی ہاں، آپ نے کہا: یہ تو صریح ایمان ہے۔ [2] اور ایک روایت کے الفاظ ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے ایک تابعی کے سوال پر ہنستے ہوئے کہا کہ اس وسوسے سے تو کوئی بھی بچ نہیں پایا ہے۔ [3]

بعض ملحدین یہ مطالبہ کرتے ہیں کہ حق ان کے ایسے واضح ہو جائے کہ اس میں سے شبہے کا پہلو ختم ہو جائے۔ تو یہ اس دنیا میں ممکن نہیں ہے، البتہ آخرت میں ممکن ہے بلکہ آخرت میں ایسا ہی ہو گا۔ فرشتوں کے لیے شبہے کا پہلو نہیں ہے لہذا ان کے لیے امتحان اور اختیار بھی نہیں ہے۔ اگر انسانوں کے لیے بھی شبہے کا پہلو ختم ہو جائے تو ان کا امتحان اور اختیار دونوں ختم ہو جائیں۔

اگر انسان اللہ کو اس طرح سامنے دیکھ لے جیسا کہ آخرت میں دیکھے گا یا جنت و جہنم کا اس دنیا میں اس طرح نظارہ کر لے جیسا کہ آخرت میں کرے گا تو اب اس سے ایمان کے مطالبے میں کیا امتحان باقی رہ جائے گا؟ قرآن مجید نے جابجا یہ واضح کیا ہے کہ کافر جب جہنم کو دیکھیں گے تو اپنے ایمان کا اظہار کریں گے لیکن ان کا وہ ایمان قابل قبول نہ ہو گا کیونکہ ایمان وہی مقبول ہے جو کہ شبہے کے پہلو کے ساتھ ہو کہ یہی ایمان، امتحان کہلانے کے لائق ہے۔ [4]

---

[1] أيضاً

[2] سنن أبي داود، أَبْوَابُ النَّوْمِ، باب رَدِّ الْوَسْوَسَةِ، 329/4

[3] أيضاً

[4] ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنعام: 27]

اسی طرح سورۃ الانعام میں ہے کہ مشرکین مکہ بار بار آپ ﷺ سے یہ مطالبہ کرتے ہیں کہ آپ ہمیں فلاں معجزہ دکھادیں تو ہم ایمان لے آئیں گے۔ مشرکین کا یہ مطالبہ اصرار کے ساتھ کئی سال جاری رہا لیکن اللہ عزوجل نے ہر بار اپنے نبی ﷺ سے یہی کہا کہ اللہ نے انہیں وہ معجزہ نہیں دکھانا کہ جس کا یہ مطالبہ کر رہے ہیں۔ انہیں معجزہ چاہیے تو وہ کلام الہی ہے، قرآن مجید ہے۔ مشرکین نے آپ ﷺ سے مطالبہ کیا کہ ہمارے سامنے آپ پر فرشتہ نازل ہو تو ہم ایمان لے آئیں گے تو اللہ تعالی نے جواب دیا کہ فرشتہ جب نازل ہو گا تو وہ عذاب لے کر ہی آئے گا۔[1] یعنی میں فرشتہ تو تمہیں دکھا دوں گا لیکن اس کے بعد تمہارے ایمان کا فائدہ؟

ایک اور جگہ قرآن مجید میں کہا کہ یہ ملحد اس کے انتظار میں ہیں کہ ان کے پاس فرشتے آئیں یا ان کا رب ان کے پاس آئے یا ان کے رب کی نشانیاں ان کے پاس آئیں۔ لیکن یہ کافر یہ جان لیں کہ جس دن ان کے رب کی بعض نشانیاں ان کے سامنے آجائیں گی تو اس دن انہیں ان کے ایمان لانے کا کوئی فائدہ نہ ہو گا۔[2] ایک اور جگہ قرآن مجید میں ہے کہ اگر اللہ چاہے تو ان کافروں کے لیے آسمان سے ایسی نشانی نازل کر دے کہ ان کی گردنیں اس کے سامنے جھک جائیں[3] لیکن اللہ ایسا نہیں کرتا کیونکہ اس صورت میں انسان کا اختیار اور امتحان دونوں ختم ہو جاتے ہیں۔

قوموں نے رسولوں کی زندگی میں ان کا انکار کیا اور آجکل کے ملحدوں نے تو رسولوں کو دیکھا بھی نہیں۔ لہذا مومنوں کو اس پر حسرت نہیں کرنی چاہیے کہ ہمارے پاس کوئی ایسی نشانی کیوں نہیں ہے کہ جس کے سامنے ایک ملحد بے بس ہو جائے۔ اور جو کچھ دین اسلام کی تعلیمات موجود ہیں تو ان میں اگر کچھ شبہ وغیرہ کبھی محسوس ہو بھی تو اس سے گھبرانا نہیں چاہیے کہ یہی تو عین امتحان ہے۔

---

[1] ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ ۖ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ﴾ [الأنعام: 8]

[2] ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ ۗ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا ۗ قُلِ انتَظِرُوا إِنَّا مُنتَظِرُونَ﴾ [الأنعام: 158]

[3] ﴿إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾ [الشعراء: 4]

۱۰- فوسلز ریکارڈ (Fossil Record)

ڈارون نے نظریہ ارتقاء کے بارے اپنی کتاب میں اپنے نظریے کے اثبات میں رکاوٹ بننے والی مشکلات کو بھی بیان کیا کہ جن میں سب سے بڑی مشکل یہ درپیش تھی کہ جن جانداروں کے بعض ظاہری اعضاء مثلاً چونچیں وغیرہ دیکھ کر ڈارون نے ارتقاء کا تصور پیش کیا تھا انہی جانداروں کے پیچیدہ اعضاء مثلاً آنکھ وغیرہ میں کوئی مماثلت نہیں پائی جاتی تھی۔ یہ تو نظریہ ارتقاء کو پہلے ہی مرحلے میں درپیش چیلنج تھا کہ جسے ڈارون نے اپنی کتاب (On the Origin of Species by Means of Natural Selection) میں تھیوری کی مشکلات کے عنوان سے ایک باب میں بیان کیا ہے۔ لیکن دوسرے مرحلے میں 1950ء کی دہائی میں جب ڈی این اے (DNA) دریافت ہوا تو نظریہ ارتقاء ایک نئے بحران کا شکار ہو گیا۔ ڈی این اے (DNA) کی دریافت سے معلوم ہوا کہ زندگی تو بہت پیچیدہ ہے اور زندگی کے اس قدر پیچیدہ ماڈل کے مقابلے میں ڈارون کا تصورِ ارتقاء اٹکل پچو اور ظن و تخمین سے زیادہ کچھ نہیں کہلایا جا سکتا۔ تیسرے مرحلے میں بیسیویں صدی عیسوی میں دریافت ہونے والے فوسل ریکارڈ نے ارتقاء کے نظریے کو ایک نئے بحران سے دوچار کر دیا۔ فوسل ریکارڈ کے مطابق جانداروں میں تغیرات کسی مسلسل ارتقاء کے نتیجے میں رونما نہیں ہوئے بلکہ ارتقاء اچانک اور یکدم ہوا ہے مثلاً یوں کہ جیسے مگرمچھ کے انڈے سے پرندہ نکل آئے۔ نظریہ ارتقاء کی ارتقائی تاریخ کا ہارون یحیی نے اچھا جائزہ لیا ہے۔[1]

کہنے کا مقصد یہ ہے کہ ارتقاء کا نظریہ ابھی تو خود ارتقائی مراحل سے گزر رہا ہے، جب یہ کسی نتیجے پر پہنچ جائیں گے تو پھر ان سے کچھ سنجیدہ بات چیت بھی ہو سکتی ہے۔ ڈارونزم پر اٹھنے والے سنجیدہ اشکالات کا جواب دینے کے لیے ایک نئی تھیوری نیو ڈارونزم کے نام سے آئی کہ جس میں جانداروں کے جینز میں واقع ہونے والے تغیرات (mutations) کو تجرباتی طور پر ثابت کرنے کی کوشش کی گئی لیکن تجربات در

[1] نظریہ ارتقاء ایک فریب: ص 22-30

تجربات سے معلوم ہوا کہ معمولی تغیرات واقع تو ہوتے ہیں لیکن ضرر رساں واقع ہوتے ہیں، مفید نہیں۔ اس چیلنج کا جواب دینے کے لیے ایک نئے نظریے منظم اور تاکیدی توازن (punctuated equilibrium) کو قبول عام حاصل ہوا کہ جس کے مطابق دعوی کیا گیا کہ دنیا کا پہلا پرندہ مگرمچھ کے انڈے سے پیدا ہوا[1] جبکہ پہلے والے کہہ رہے تھے کہ چھپکلی نما جاندار کے اگلے پاؤں نے آہستہ آہستہ پروں کی صورت اختیار کر لی تھی۔ بہر حال یہ تھیوری بھی فوسل ریکارڈ سے تصدیق حاصل نہ کر سکی۔

ڈارون کا فطری انتخاب کا نقطہ نظر آنکھوں میں دھول ڈالنے کے سوا کچھ نہیں ہے کہ جس کے مطابق ہرنوں کے ایک ریوڑ میں وہی ہرن باقی رہ جائیں گے جو زیادہ تیز دوڑ سکتے ہوں گے بقیہ شکار بن جائیں گے۔ یہاں تک تو بات کسی حد تک درست ہے لیکن اس سے یہ کیسے ثابت ہوتا ہے کہ جو ہرن باقی رہ جائیں گے وہ بکری بن جائیں گے۔ ڈارون کا کہنا یہ تھا کہ جس جاندار کو سازگار ماحول میسر ہو گا وہ باقی رہے گا جبکہ دوسرے ختم ہو جائیں گے اور یہ سازگار ماحول گویا کہ فطرت کا انتخاب ہے۔ چلیں، مان لیا کہ سازگار ماحول کی وجہ سے کچھ جاندار باقی رہ گئے لیکن یہ کہ ایک قسم کے جاندار، دوسری قسم کے جاندار میں تبدیل ہو گئے تو یہ بالکل ایک دوسرا دعوی ہے کہ جس کے لیے ایک علیحدہ دلیل قائم کرنے کی ضرورت ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا کہ جانداروں کے جینز میں تبدیلی واقع ہوتی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ جانداروں کے جینز میں جو تھوڑی بہت تبدیلی نوٹ کی گئی ہے، وہ ضرر رساں ہے نہ کہ مفید، اسے جانداروں کے ختم ہونے کے لیے تو دلیل بنایا جا سکتا ہے، باقی رہنے کے لیے نہیں۔ علاوہ ازیں اس قسم کی تبدیلیاں نہ تو جاندار کے ڈی این اے میں معلومات کا اضافہ کرتی ہیں اور نہ ہی اگلی نسل کو منتقل ہو سکتی ہیں۔[2]

نظریہ ارتقاء کے مطابق ایک جاندار کے دوسرے جاندار میں تبدیل ہونے کے

---

[1] نظریہ ارتقاء ایک فریب: ص 28

[2] ص 38-39

ارتقائی عمل میں ہزاروں مراحل ایسے تھے کہ جن کے جاندار آج دنیا میں موجود نہیں ہیں۔ چونکہ نظریہ یہی تھا کہ ارتقاء کا عمل کروڑوں سال میں ہوا ہے اور تبدیلی بہت آہستہ آہستہ آئی ہے جیسا کہ چھپکلی نما جاندار کو پرندے میں تبدیل ہونے کے لیے وقت بھی چاہیے تھا اور درمیان کے مراحل بھی۔ اب درمیان کے مراحل کے جاندار غائب ہیں اور ارتقاء پسندوں کے لیے یہ دعوی کرنا تو ممکن نہیں ہے کہ چھپکلی ہی پرندہ بن گئی۔ وہ تو چھپکلی سے پرندہ بننے تک کے درمیانی مراحل بیان کرتے ہیں لیکن انہی درمیانی مراحل کے بارے جب یہ سوال کیا جاتا ہے کہ ان درمیانی مراحل کے جاندار کہاں ہے؟ تو اسکا کوئی جواب ان کے پاس نہیں ہے۔ سوال تو یہ ہے کہ اگر ارتقاء ہوا ہے تو پرندہ کس جاندار کی ارتقائی صورت ہے؟ پھر بات صرف پروں کی نہیں ہے بلکہ ایک زمینی جاندار کو ہوائی جاندار بننے کے لیے بالکل ایک مختلف ہڈیوں، پھیپھڑوں اور دل کے نظام کی ضرورت ہوتی ہے اور ارتقاء کے نتیجے میں اس قدر بڑی تبدیلیاں ممکن نہیں ہیں۔ [1]

ارتقاء پسندوں کا خیال تھا کہ عنقریب درمیانی مراحل کے جانداروں کے فوسلز مل جائیں گے تو نظریہ ارتقاء کا آخری چیلنج بھی حل ہو جائے گا لیکن ان کی شب و روز کی محنت کے نتیجے میں جو لاکھوں کروڑوں سال پرانے جانداروں کا فوسل ریکارڈ مرتب ہوا، اس نے یہ انکشاف کیا کہ کرہ ارضی پر زندگی کا آغاز اچانک اور یکدم بھرپور انداز میں ہوا ہے اور اس میں کوئی ارتقاء نہیں ہوا۔ [2] ارتقاء پسندوں نے اس کا حل یہ نکالا ہے کہ یہ دعوی کیا کہ مکمل پرندے سے پہلے ایک ایسی مخلوق تھی کہ جسے آدھا پرندہ کہہ سکتے ہیں یعنی زمینی جاندار نے یکدم سے اڑنا شروع نہیں کر دیا بلکہ پہلے نصف پرندے وجود میں آئے جنہوں نے ارتقاء کی صورت میں مکمل پرندے کی صورت اختیار کر لی۔ اس نصف پرندے کو انہوں نے آرکیوپٹریکس کا نام دیا۔ لیکن شروع میں جن فوسلز کے بارے گمان ہوا تھا کہ وہ نصف پرندے کے تھے، بعد میں اسی کے مزید فوسلز ملنے سے یہ تصدیق ہو گئی کہ وہ

[1] نظریہ ارتقاء ایک فریب: ص 53
[2] نظریہ ارتقاء ایک فریب: ص 43-46

مکمل پرندہ ہی تھا۔[1]

۱۱-خدا کے وجود کے دلائل

رہے خدا کے وجود کے دلائل تو وہ بہت سے ہیں لیکن وہ اس وقت ہمارا مستقل موضوع نہیں ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ خود سائنس خدا کے وجود کی سب سے بڑی دلیل ہے تو یہ سو فی صد درست بات ہے۔ لیکن بد قسمتی یہ ہے کہ کچھ مشنری سائنسدانوں نے اپنے الحادی نظریات کی تبلیغ اور نشر واشاعت کے لیے سائنس کو ایک آلہ کار بنالیا ہے جیسا کہ رچرڈ ڈاکنز اور اسٹیون ہاکنگ وغیرہ ہیں۔ خدا کے وجود کی سب سے بڑی دلیل کو انہوں نے خدا کے انکار کی سب سے بڑی دلیل بنانے کی بھونڈی کوشش کی ہے۔ جب تک سائنس میں کائنات کے مشاہدہ کو اصل کی حیثیت رہی تو ہر دور میں سائنسدان خدا کی ذات کا اقرار کرتے رہے لیکن جب نظریاتی سائنس کا دور شروع ہوا تو بعض پروفیسروں نے فلسفے کو سائنس کا درجہ دے کر سائنس کے نام پر خدا کا انکار شروع کر دیا حالانکہ سائنس کبھی بھی خدا کے انکار کی طرف لے کر نہیں جا سکتی اور اس پر ہم نے تیسرے باب کے آخر میں مفصل گفتگو کی ہے۔

ذیل میں ہم چند معروف اور بڑے سائنسدانوں کے اقوال نقل کر رہے ہیں جو کہ نہ صرف خدا کے وجود کے قائل تھے بلکہ انہیں اس بات پر بھی اصرار تھا کہ انہیں سائنس اور سائنسی طریقہ کار ہی نے خدا کے وجود پر ایمان لانے پر مجبور کیا ہے۔

سائنسی طریق کار کے بانی سر فرانسس بیکن (1561-1626) کا کہنا ہے:

> "It is true, that a little philosophy inclineth man's mind to atheism; but depth in philosophy bringeth men's minds about to religion."[2]

"یہ کہنا بالکل درست ہے کہ تھوڑا سا فلسفہ پڑھنے سے ایک شخص ملحد بن سکتا

---

[1] نظریہ ارتقاء ایک فریب: ص 54-55

[2] Bacon, Francis, The Essays of Lord Bacon, (London: Longman and Green, Co., 1875), p. 64

ہے لیکن فلسفے میں گہرائی کا نتیجہ مذہب سے تعلق کی صورت میں ہی نکلتا ہے۔"

ماڈرن فلاسفی کے بانی رینے ڈیکارٹ (1596-1650) کا کہنا ہے:

"And thus I very clearly see that the certitude and truth of all science depends on the knowledge alone of the true God, insomuch that, before I knew him, I could have no perfect knowledge of any other thing."[1]

"میں یہ واضح طور دیکھ رہا ہوں کہ سائنس میں جو بھی سچائی اور قطعیت ہے، اس کا انحصار اکیلے سچے خدا کے بارے علم پر ہے، وہ اس طرح کہ خدا کو جانے بغیر میں کسی بھی چیز کا مکمل علم حاصل نہیں کر سکتا ہوں۔"

ماڈرن سائنس کے بانی سر آئزک نیوٹن (1642-1727) کا کہنا ہے:

"Atheism is so senseless. When I look at the solar system, I see the earth at the right distance from the sun to receive the proper amounts of heat and light. This did not happen by chance."[2]

"خدا کا انکار ایک حماقت ہے۔ جب میں نظام شمسی میں غور کرتا ہوں تو میں دیکھتا ہوں کہ ہماری زمین سورج سے ایک خاص فاصلے پر موجود ہے تاکہ وہ اتنی ہی حرارت اور روشنی حاصل کر سکے کہ جو اس کی ضرورت ہے اور یہ سب کچھ کسی حادثے کا نتیجہ نہیں ہو سکتا۔"

اسی طرح ان کا کہنا یہ بھی ہے:

"In the absence of any other proof, the thumb alone

---

[1] Descartes, Rene, The Philosophy of Descartes: Containing the Method, Meditations, and Other Works, Translated by John Veitch, (New York: Tudor Publishing Co., 1901), p. V

[2] Tiner, John Hudson, Isaac Newton: Inventor, Scientist, and Teacher, (Michigan: Mott Media, 1975), p. 123

would convince me of God's existence."[1]

"کوئی اور سائنسی گواہی نہ بھی ہوتی تو اکیلا انگوٹھا خدا کے وجود کی گواہی کے لیے کافی تھا۔"

بعض ملحدوں نے یہ بحث پیدا کی ہے کہ سائنسدان جس خدا کے قائل تھے، وہ کوئی ذات نہیں تھی تو ان کی یہ بات بالکل درست نہیں ہے اور محض کج بحثی ہے جیسا کہ نیوٹن کے بارے واضح طور ملتا ہے کہ اس نے کہا کہ میں بائبل کے خدا کو مانتا ہوں اور وہ وہی خدا ہے جو ابراہیم، موسی اور عیسی علیہم السلام کا خدا ہے۔ [2]

الیکٹرانکس کے بانی میکائیل فیراڈے (1791-1867) کا کہنا ہے:

"The book of nature which we have to read is written by the finger of God."[3]

"فطرت کی کتاب کہ جس کا ہم نے سائنس کے ذریعے مطالعہ کرنا ہے، وہ خدا کے ہاتھوں سے لکھی گئی ہے۔"

مائیکروبیالوجی کے بانی لوئیس پاسچر (1822-1895) کا کہنا ہے:

"The more I study nature, the more I stand amazed at the work of the Creator. Science brings men nearer to God."[4]

"میں جس قدر فطرت کا مطالعہ کرتا ہوں، اسی قدر اس کائنات کے خالق کے بارے میری حیرت میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے۔ سائنس کا مطالعہ انسان کو خدا کے قریب لے آتا ہے۔"

---

[1] Chris Wright, God and Morality, (UK: Oxford University Press, 2003), p. 14

[2] "I have a fundamental belief in the Bible as the Word of God, written by men who were inspired. I study the Bible daily." [Ray Comfort, Nothing Created Everything: The Scientific Impossibility of Atheistic Evolution, (Los Angele: World Net Daily, 2009), p. 55]

[3] Seeger, Raymond, "Faraday, Sandemanian", *The Journal of the American Scientific Affiliation,* The American Scientific Affiliation, June 1983, 35/101

[4] Tiner, John Hudson, The World of Biology: From Mushrooms to Complex Life Form, (USA: New Leaf Publishing Group, 2013), p. 12

ان کا کہنا یہ بھی ہے کہ :

"Little science takes you away from God but more of it takes you to Him."[1]

"تھوڑی سی سائنس کا مطالعہ تمہیں خدا سے دور لے جاتا ہے جبکہ اس کا گہرا مطالعہ تمہیں خدا کے نزدیک کر دیتا ہے۔"

تھرموڈائنامکس کے بانی لارڈ کیلون (1824-1907) نے اپنی ایک تقریر میں کہا ہے:

"Do not be afraid to be free thinkers. If you think strongly enough, you will be forced by science to the belief in God."[2]

"آزادانہ سوچ سے کبھی بھی نہ گھبراؤ۔ اگر تمہاری سوچ پختہ ہو گی تو سائنس تمہیں خدا پر ایمان لانے پر مجبور کر دے گی۔"

کوانٹم تھیوری کے بانی میکس پلانک (1858-1947) کا کہنا ہے:

"Anybody who has been seriously engaged in scientific work of any kind realizes that over the entrance to the gates of the temple of science are written the words: Ye must have faith. It is the quality which the scientist cannot dispense with."[3]

"جس شخص کو بھی کسی بھی قسم کے سائنسی کام سے سنجیدہ واسطہ رہا ہو، وہ یہ محسوس کر سکتا ہے کہ سائنس کے معبد میں داخل ہونے والے دروازے پر یہ الفاظ لکھے ہیں کہ ایمان کے ساتھ زندہ رہو۔ یہ وہ صفت ہے کہ جس سے کوئی

---

[1] Guitton, Jean, Dieu et La Science: Vers Le Metarealisme, (Paris: Grasset, 1991), p. 5

[2] Silvanus, Thompson, The Life of William Thomson Baron Kelvin of Largs, (London: Macmillan and Co., 1910), 2/1099

[3] Carl Gaither, Alma Cavazos-Gaither, Gaither's Dictionary of Scientific Quotations, (UK: Springer Science and Business Media, 2012), p. 803

سائنسدان خالی نہیں ہو سکتا۔"

اسی طرح ان کا کہنا یہ بھی ہے:

"Both religion and science need for their activities the belief in God, and moreover God stands for the former in the beginning, and for the latter at the end of the whole thinking. For the former, God represents the basis, for the latter – the crown of any reasoning concerning the world-view."[1]

"سائنس اور مذہب دونوں کو اپنی سر گرمیاں جاری رکھنے کے لیے خدا پر ایمان کی ضرورت ہے۔ مبتدی کو خدا شروع میں ہی مل جاتا ہے اور منتہی کو تمام سوچ بچار کے عمل سے گزرنے کے بعد ملتا ہے۔ پس مبتدی کے لیے خدا بنیادی راز کھول دیتا ہے جبکہ منتہی کے سر پر دنیا کے بارے نقطہ نظر سے متعلق کسی بھی قسم کی توجیہ کا تاج سجا دیتا ہے۔"

اسی طرح ان کا کہنا یہ بھی ہے:

"As a physicist, that is, a man who had devoted his whole life to a wholly prosaic science, the exploration of matter, no one would surely suspect me of being a fantast. And so, having studied the atom, I am telling you that there is no matter as such! All matter arises and persists only due to a force that causes the atomic particles to vibrate, holding them together in the tiniest of solar systems, the atom. Yet in the whole of the universe there is no force that is either intelligent or eternal, and we must therefore assume that behind this force there is a conscious, intelligent Mind or

[1] Max Planck, Religion und Naturwissenschaft, (Leipzig: Johann Ambrosius Barth Verlag, 1958), p. 27

Spirit. This is the very origin of all matter."[1]

"پس جس طرح میں نے ایٹم کا مطالعہ کیا ہے، میں تمہیں یہ واضح کر رہا ہوں کہ یہاں کسی قسم کا کوئی مادہ موجود نہیں ہے۔ تمام مادہ اس قوت سے پیدا ہوتا ہے اور باقی رہتا ہے جو کہ ایٹمی ذرات کے ارتعاش کی وجہ بنتی ہے اور یہ قوت انہیں چھوٹے ترین نظام شمسی یعنی ایٹم میں آپس میں جوڑے رکھتی ہے۔ اور تمام کائنات میں کوئی قوت ایسی نہیں ہے جو کہ ذہین اور دائمی ہو۔ پس ہمیں لازماً یہ ماننا پڑتا ہے کہ اس قوت کے پیچھے ایک شعور، ذہین دماغ یا روح کام کر رہی ہے۔ اور یہی اس تمام مادے کی بنیاد ہے۔"

ماڈرن فزکس کے بانی آئن اسٹائن (1879-1955) کا کہنا ہے:

"The more I study science, the more I believe in God."[2]

"میں جس قدر سائنس کا مطالعہ کرتا چلا جاتا ہوں، اسی قدر خدا پر میرا ایمان بڑھتا چلا جاتا ہے۔"

جم ہالٹ کہ جنہوں نے آئن اسٹائن کے اس قول کو دی وال اسٹریٹ جرنل میں نقل کیا ہے، کا کہنا یہ بھی ہے کہ نیچر (Nature) میں شائع ہونے والے ایک سروے کے مطابق امریکہ کے چالیس فی صد ماہرین حیاتیات، طبعیات اور ریاضیات ایک ایسے خدا پر ایمان رکھتے ہیں جو کہ ایک ذات ہے۔[3]

اسی طرح آئن اسٹائن کا کہنا یہ بھی ہے:

"Science without religion is lame, religion without science is blind."[4]

---

[1] Jeffrey Strickland, Weird Scientists: The Creators of Quantum Physics, (USA: Lulu Inc., 2011), p. 29

[2] Jim Holt, "Science Resurrects God", *The Wall Street Journal*, 24 December, 1997, Accessed on 6 April, 2017 from https://www.wsj.com/articles/SB882911317496560000

[3] Ibid.

[4] Jammer, Max, Einstein and Religion: Physics and Theology, (USA: Princeton University Press, 2002), p. 30

”مذہب کے بغیر سائنس ایک بھیڑ ہے اور سائنس کے بغیر مذہب اندھا ہے۔“

اسی طرح ان کا کہنا یہ بھی ہے:

"I want to know how God created this world. I am not interested in this or that phenomenon, in the spectrum of this or that element. I want to know his thoughts; the rest are details."[1]

”میں یہ جاننا چاہتا ہوں کہ خدا نے اس دنیا کو کس طرح تخلیق کیا ہے، مجھے اِس اور اُس واقعے میں، فلاں اور فلاں وجہ کے تناظر میں کوئی دلچسپی نہیں ہے سوائے اس کے کہ مجھے صرف اس میں دلچسپی ہے کہ میں خدا کے خیالات جان سکوں، باقی تو اسی کی تفصیلات ہیں۔“

اسی طرح ان کا کہنا یہ بھی ہے:

"Then there are the fanatical atheists whose intolerance is of the same kind as the intolerance of the religious fanatics and comes from the same source. They are like slaves who are still feeling the weight of their chains which they have thrown off after hard struggle. They are creatures who – in their grudge against the traditional 'opium for the people' – cannot bear the music of the spheres. The Wonder of nature does not become smaller because one cannot measure it by the standards of human moral and human aims."[2]

”یہاں کچھ متعصب ملحد ہیں جن کی عدم برداشت ویسی ہی ہے جیسا کہ

---

[1] Carl Gaither, Alma Cavazos-Gaither, Gaither's Dictionary of Scientific Quotations, p. 2563

[2] Max Jammer, Einstein and Religion: Physics and Theology, (USA: Princeton University Press, 2002), p. 97

متعصب مذہبیوں کی عدم برداشت اور ان دونوں کی عدم برداشت کا مصدر بھی ایک ہی ہے۔ یہ وہ غلام ہیں جو اپنی گردنوں میں ان زنجیروں کا وزن محسوس کر رہے ہیں کہ جنہیں انھوں نے بڑی محنت سے اتار پھینکا تھا۔ یہ وہ مخلوق ہے جو روایت یعنی لوگوں کے لیے افیون، کے خلاف اپنے بغض کی وجہ سے کائنات کے میوزک کو سننے کی اہلیت کھو چکی ہے، قدرت کے معجزات محض اس وجہ سے چھوٹے نہیں ہو جاتے کہ ایک شخص انہیں انسانی اغراض و مقاصد کے معیارات سے ماپ نہیں سکتا۔"

رچرڈ ڈاکنز کا کہنا ہے کہ بعض سائنسدانوں کے بارے جو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ خدا کے قائل ہیں تو وہ خدا کے قائل نہیں ہیں اور اس کی مثال کے طور اس نے آئن اسٹائن کو بیان کیا ہے۔ ویسے سچی بات تو یہی ہے کہ جس نے اس موضوع پر مطالعہ کیا ہے، اسے معلوم ہے کہ اس کے پاس اس کے علاوہ کوئی مثال ہے بھی نہیں۔ اکثر سائنسدان جو کہ خدا کے قائل ہیں، وہ اسی خدا کے قائل ہیں جو کہ ایک ذات ہے البتہ آئن اسٹائن کے بعض اقوال کی وجہ سے اس میں اختلاف ہو گیا کہ اس کا تصور خدا کیا تھا؟

رچرڈ ڈاکنز کا دعوی ہے کہ آئن اسٹائن ایک ملحد (atheist) سائنسدان تھا۔[1] خیر اس پر ہم ایک مستقل مقالہ تیار کر رہے ہیں کہ آئن اسٹائن کا تصور خدا کیا تھا جو کہ جلد ہی پبلش ہو جائے گا، ان شاء اللہ ! لیکن فی الحال یہاں ہم اس مناسبت سے آئن اسٹائن کے چند اقتباسات نقل کرنا چاہتے ہیں کہ جن سے رچرڈ ڈاکنز جیسے ملحدوں کی بد دیانتی اور تعصب کا اندازہ ہو سکے اور یہ واضح ہو سکے کہ آئن اسٹائن ہر گز ملحد نہیں تھا۔ جب ایک موقع پر آئن اسٹائن سے سوال ہوا کہ کیا وہ اسپینوزا کے خدا کو مانتا ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا:

"I can't answer with a simple yes or no. I am not an atheist

[1] "Einstein sometimes invoked the name of God, and he is not the only atheistic scientist to do so, inviting misunderstanding by supernaturalists eager to misunderstand and claim the illustrious thinker as their own." [Richard Dawkins, The God Delusion, (London, Transworld, 2006), p.34.]

and I don't think I can call myself a pantheist."[1]

"میں اس سوال کا جواب صرف ہاں اور ناں میں نہیں دے سکتا۔ میں یہ کہتا ہوں کہ میں خدا کا منکر نہیں ہوں اور نہ ہی میرا یہ خیال ہے کہ میں ہر چیز کو خدا سمجھتا ہوں۔"

اسی طرح آئن اسٹائن کا کہنا یہ بھی ہے:

"In view of such harmony in the cosmos which I, with my limited human mind, am able to recognize, there are yet people who say there is no God. But what really makes me angry is that they quote me for support of such views."[2]

"کائنات میں اس قدر توازن اور ہم آہنگی کہ جسے میں اپنے محدود ذہن سے محسوس کر سکتا ہوں، کے باوجود بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہاں کوئی خدا نہیں ہے۔ [ان کا جو خیال ہو سو ہو] لیکن مجھے غصہ اس بات پر آتا ہے کہ وہ اپنے اس قسم کے خیالات کی تائید کے لیے مجھے نقل کرتے ہیں۔"

کوانٹم میکانکس کے بانی ورنر ہیزنبرگ (1901-1976) کا کہنا ہے:

"The first gulp from the glass of natural sciences will turn you into an atheist, but at the bottom of the glass God is waiting for you."[3]

"نیچرل سائنسز کا پہلا گھونٹ تمہیں ایک ملحد بنا دے گا لیکن گلاس کی تہہ میں خدا تمہارا انتظار کر رہا ہے۔"

کاسمک مائیکرو ویو بیک گراؤنڈ ریڈی ایشن دریافت کرنے والے ماہر فزکس ارنو

---

[1] Karen Fox, Aries Keck, Einstein A to Z, (New Jersey: John Wiley and Sons, 2004), p. 269; See also, David Aikman, The Delusion of Disbelief: Why the New Atheism is a Threat to Your Life, Liberty and Persuit of Happiness, (USA: Tyndale House Publishers, 2008

[2] Max Jammer , Einstein and Religion: Physics and Theology, (USA: Princeton University Press, 1999), p. 97

[3] David Hutchings, Tom Mcleish, Let There Be Science: Why God loves Science and Science needs God, (England: Lion Hudson, 2017), p. 87

پنزاس(1933-0000)کا کہنا ہے:

"I look at God through the works of God's hands and from those works imply intentions. From these intentions, I receive an impression of the Almighty."[1]

"میں خدا کے ہاتھوں کی کاریگری کو واسطہ بنا کر خدا کی طرف دیکھ رہا ہوں اور اس کاریگری اور صناعی میں چھپے ارادوں کو دیکھ رہا ہوں۔ اور انہی ارادوں سے مجھے ایک قادر مطلق کے وجود کا احساس ہو رہا ہے۔"

نوبل پرائز حاصل کرنے والے سائنسدان عبدالسلام(1926-1996)کا کہنا ہے:

"Einstein was born into an Abrahamic faith; in his own view, he was deeply religious. Now this sense of wonder leads most scientists to a Superior Being – der Alte, the Old One, as Einstein affectionately called the Deity – a Superior Intelligence, the Lord of all Creation and Natural Law."[2]

"آئن اسٹائن دین ابراہیمی پر پیدا ہوا تھا اور اس کا اپنے بارے خود کا خیال تھا کہ وہ ایک پختہ مذہبی شخص ہے۔ پس حیرت کی یہ صفت اکثر سائنسدانوں کو ایک قادر مطلق کی طرف لے جاتی ہے، وہی جو اکیلا اور قدیم ہے، ایک ذہین ترین خالق جو کہ تمام کائنات اور قوانین فطرت کا مالک ہے۔"

کیمسٹری میں نوبل پرائز حاصل کرنے والے سائنسدان کرسچن اینفن سن (1916-1995)کا کہنا ہے:

"I think only an idiot can be an atheist. We must admit that there exists an incomprehensible power or force with

---

[1] Joshua O. Haberman, The God I Believe in, (New York: Maxwell Macmillan International, 1994), p. 184

[2] Lai, C.H. and Kidwai, Azim, Ideals and Realities: Selected Essays of Abdus Salam, (Singapore: World Scientific Publishing Co. Ltd., 1989), p. 285

limitless foresight and knowledge that started the whole universe going in the first place."[1]

"میری رائے میں ایک احمق ہی ملحد ہو سکتا ہے۔ ہمیں یہ لازماً تسلیم کرنا ہو گا کہ یہاں ایک پوشیدہ قوت اور طاقت موجود ہے کہ جس کی بصیرت اور علم لا محدود ہے اور اسی نے اس کائنات کا آغاز کیا ہے۔"

تو یہ سب سائنسدان غیر مسلم ہونے کے باوجود خدا کے وجود کے قائل ہیں۔ اقوال تو اس کے علاوہ بھی بہت سے سائنسدانوں سے منقول ہیں لیکن ہم انہی پر اکتفاء کرتے ہوئے بحث کو آگے بڑھاتے ہیں۔ یہ حقیقت ہے کہ ایک وقت تھا کہ مغرب میں خدا کے انکار پر بہت کتاب پبلش ہو رہی تھی لیکن بیسویں صدی کے اواخر اور خاص طور اکیسویں صدی کے آغاز میں الحاد (atheism) کے رد میں جس قدر کتابیں شائع ہو رہی ہیں، وہ ایک حیران کن امر ہے کہ جیسے خدا نے کعبے کو بت خانے سے پاسباں میسر کر دیے ہوں۔

الحاد کو تو محسوس ہوتا ہے کہ پانچ چھ بندوں ہاکنگ، سیگاں، ڈاکنز، حارث، ہچنز اور کراؤس کے سواء کوئی قابل قدر وکیل میسر نہ ہو سکا تھا لیکن یہاں تو بیالوجی، فزکس، ریاضی اور کیمسٹری وغیرہ میں سائنسدانوں کی ایک قطار لگی ہے جو خدا کے وجود کے اثبات پر کتابوں پر کتابیں لکھی جا رہے ہیں۔ اور پورے وثوق سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس دہائی کے آخر تک کم از کم مغرب میں الحاد کے فتنے کا علمی شور دب کر رہ جائے گا۔ البتہ یہ ایک المیہ ہے کہ مغرب میں یہ فتنہ جب آخری سانسیں لے رہا ہو گا تو ہمارے ہاں مشرق میں یہ اپنے عروج پر ہو گا۔ اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ خود مغرب میں جس قدر لوگ اس فتنے کے رد میں کھڑے ہوئے ہیں، ہمارے ہاں شاید اتنے لوگ کھڑے نہ ہو سکیں۔ اس کی وجہ واضح ہے کہ اس بار فتنے کی بنیاد سائنس کو بنایا گیا اور ہمارے علماء کو سائنس وائنس کی اتنی شد بد نہیں ہے۔ البتہ مغرب میں سائنس کا علم

[1] Michael Ebifegha, The Darwinian Delusion: The Scientific Myth of Evolutionism, (USA: Author House, 2007), p. 135

عام ہے لہٰذا جب سائنس کو بنیاد بنا کر خدا کا انکار کیا گیا تو سب سے پہلے جس جماعت نے خدا کے وجود کے حق میں لکھنا شروع کیا تو وہ سائنسدانوں ہی کی جماعت تھی نہ کہ پادریوں اور رِبیوں یعنی یہودی علماء کی۔ اور ہمارے ہاں سائنسدانوں کی جماعت نہ ہونے کے برابر ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ مذہبی تجربہ (religious experience) بھی خدا کے وجود کی ایک صریح دلیل ہے جیسا کہ قرآن مجید میں ذکر ہے:

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النور: 35]

"اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔ (مومن کے دل میں) اس کے نور کی مثال ایسی ہے جیسے ایک طاقچے میں چراغ ہو، چراغ ایک فانوس میں ہو، فانوس کا حال یہ ہو کہ جیسے موتی کی طرح چمکتا ہوا تارا، اور وہ چراغ زیتون کے ایک ایسے مبارک درخت کے تیل سے روشن کیا جاتا ہو جو شرقی ہو نہ غربی، جس کا تیل آپ ہی آپ بھڑک پڑتا ہو چاہے آگ اس کو نہ لگے، (اِس طرح) نور پر نور ہو۔ اللہ اپنے نور کی طرف جس کی چاہتا ہے رہنمائی فرماتا ہے، وہ لوگوں کو مثالوں سے بات سمجھاتا ہے، اور وہ ہر چیز سے خوب واقف ہے۔"

یہ بھی واضح رہے کہ اس آیت مبارکہ میں جس ایمان کی بات ہو رہی ہے، وہ کوئی فلسفہ اور سائنس پڑھنے سے حاصل نہیں ہوا تھا جیسا کہ بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی لاحق ہوئی ہے کہ ایمان کی یہ کیفیت فلسفہ اور سائنس پڑھنے سے ہی حاصل ہو گی۔ یہ آیت مبارکہ جب نازل ہوئی تھی تو اس وقت اس سے مراد صحابہ کا ایمان تھا یعنی ابو بکر و عمر اور عثمان و علی اور عشرہ مبشرۃ اور اصحاب بدر رضوان اللہ علیہم اجمعین کا ایمان۔ اور ان کا یہ ایمان فلسفہ اور سائنس کے مطالعہ کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ قرآن مجید اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی

صحبت کے سبب سے تھا۔ زیتون کے صاف اور شفاف تیل سے مراد فطرت کا صاف ستھرا ہونا ہے اور آگ کے نور سے مراد وحی کی روشنی ہے۔ پس نور علی نور میں پہلے نور سے مراد وحی کا نور ہے اور دوسرا نور فطرت کا ہے جیسا کہ امام ابن جریر طبری رحمہ اللہ وغیرہ نے بیان کیا ہے۔ پس وحی کا نور، فطرت کے نور پر حاکم ہے۔

اور ایمان محض اندھے یقین (blind faith) کا نام نہیں بلکہ ایک تجربہ (experience) بھی ہے جیسا کہ آپ ﷺ کا فرمان ہے:

عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ثَلاَثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلاَوَةَ الإِيمَانِ: مَنْ كَانَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا، وَمَنْ أَحَبَّ عَبْدًا لاَ يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَمَنْ يَكْرَهُ أَنْ يَعُودَ فِي الكُفْرِ، بَعْدَ إِذْ أَنْقَذَهُ اللَّهُ، مِنْهُ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ.[1]

”جس میں تین چیزیں ہوں تو وہ ایمان کی مٹھاس چکھ لے گا۔ جو اللہ اور اس کے رسول ﷺ سے ہر چیز سے زیادہ محبت رکھتا ہو۔ اور جو کسی شخص سے محض اللہ کے لیے محبت رکھتا ہو۔ اور جو کفر کی طرف لوٹ جانے کو ایسے ناپسند جانتا ہو جیسا کہ آگ میں ڈالا جانے کو اس کے بعد کہ اللہ نے اسے اس کفر سے نکال دیا ہو۔“

اسی طرح دنیا میں لاکھوں انسانوں کو اس کا تجربہ ہوتا ہے کہ وہ کسی مشکل گھڑی میں اپنے رب کو پکارتے ہیں تو ان کی مصیبت دور ہو جاتی ہے اور اکثر اوقات تو آزمائش کے ٹل جانے یا دعا کے پورا ہو جانے کی سوائے ”خدا کی مدد“ (Intervention of God) کے اور کوئی توجیح ممکن نہیں ہوتی مثلاً کینسر کے آخری مرحلے کے مریض دعا کے نتیجے میں صحت یاب ہو جاتے ہیں یا بانجھ (sterile) کو اولاد مل جاتی ہے۔

شیخ بن باز رحمہ اللہ کے پاس ایک دہریہ (atheist) آیا اور ان سے کافی دیر تک خدا کے وجود کے بارے سوالات کرتا رہا اور شیخ اس کے سوالات کے جوابات دیتے رہے

[1] صحيح البخاري، كِتَابُ الإِيمَانِ، بَابٌ مَنْ كَرِهَ أَنْ يَعُودَ فِي الكُفْرِ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ مِنَ الإِيمَانِ، 13/1

یہاں تک کہ اس نے تنگ آکر کہا کہ کیا آپ کو کبھی خدا کے وجود کے بارے شک نہیں ہوا؟ شیخ نے کہا: نہیں! اور یہ تمہاری بد بختی ہے کہ تمہیں خدا کے وجود کے بارے شک پیدا ہوا ہے۔ اسی لیے تو قرآن مجید نے مشرکین کے انکار پر حیرانگی کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ تمہیں اللہ کے بارے شک ہو گیا ہے؟ [1]

شیخ کے اس جواب میں کوئی بناوٹ یا مصنوعیت نہیں تھی۔ آپ آج بھی پاکستان کے کسی بھی گاؤں کی مسجد میں پنج وقتہ نمازی ان پڑھ بوڑھے بابا جی سے سوال کر لیں کہ انہیں اپنی زندگی میں کبھی خدا کے نہ ہونے کے بارے سوال پیدا ہوا تو جواب نفی میں ہو گا۔ دنیا میں لاکھوں نہیں بلکہ کروڑوں لوگ ہیں جنہیں زندگی بھر میں نہ تو کبھی شک ہوا اور نہ ہی کوئی سوال پیدا ہوا، یہ کیا ہے؟ یہ ایمان کا تجربہ ہے جو ہر "مخلص" بندہ مومن کو حاصل ہوتا ہے جبکہ "مداری" اس سے محروم رہتا ہے۔

علاوہ ازیں خالق کے وجود پر اس کی مخلوق ہی دلالت کرنے کے لیے کافی ہے جیسا کہ فن پارے کا وجود فنکار (artist)، عالیشان عمارت کا وجود اپنے معمار اور جیٹ انجن کا وجود اپنے انجینئر کے حسن تخلیق کی دلیل ہے۔ قرآن مجید میں جا بجا یہ ارشادات ملتے ہیں کہ اللہ نے انسان اور زمین و آسمان میں ایسی واضح نشانیاں رکھ چھوڑی ہیں جو خالق پر اشارہ کر رہی ہیں۔ [2] عرب کے بدو جسے سمجھتے تھے، اسے فلسفی اور سائنسدان سمجھنے سے قاصر رہے جیسا کہ مقولہ معروف ہے کہ جس طرح اونٹ کی مینگنی، اونٹ کے رستے سے گزرنے اور قدموں کے نشانات انسان کے گزرنے پر دلالت کرتے ہیں، اسی طرح یہ وسیع و عریض آسمان اور زمین اپنے خالق پر کیسے دلالت نہیں کرے گی؟ [3]

---

[1] ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّـهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُوا إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ [إبراهيم: 10]

[2] ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّـهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّـهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [العنكبوت: 20]؛ ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿20﴾ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿21﴾﴾ [الذاريات]؛ ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿53﴾﴾ [فصلت]

[3] قيل لبعض الاعراب بِمَ عرفت ربك فقَالَ البعرة تدل على الْبَعِير وآثار الخطا تدل على الْمسير فسماء

ایک دہریے نے مسلمان سے کہا کہ کیا آپ نے دی گرینڈ ڈیزائن (The Grand Design) پڑھی ہے؟ مسلمان نے کہا: کیا آپ نے دی گرینڈ پلان (The Grand Plan) پڑھی ہے؟ دہریے نے کہا: نہیں! ویسے یہ کتاب کس کی ہے؟ مسلمان نے کہا: دی گرینڈ ڈیزائن میں تو صرف ڈیزائن کا ذکر ہے، ڈیزائنر غائب ہے جبکہ دی گرینڈ پلان میں گرینڈ ڈیزائن کے ساتھ ڈیزائنر کا بھی ذکر ہے۔ دہریہ کہنے لگا: واہ، کمال کی بات ہے۔ لیکن پھر بھی بتاؤ تو سہی کہ لکھی کس نے ہے؟ مسلمان نے کہا: خود ڈیزائنر نے۔

اس مکالمہ میں "دی گرینڈ پلان" سے مراد "لوح محفوظ" ہے کہ جس میں کائنات کا ماضی، حال اور مستقبل سب کچھ لکھا ہوا ہے۔ "دی گرینڈ ڈیزائن" تو کسی کو دیکھنا شاید ہی نصیب ہو لیکن "دی گرینڈ پلان" کا مشاہدہ (observation) اور تجربہ (experience) تو ہم روزانہ آفاق وانفس (Horizons of the Universe and own selves) میں کرتے ہیں۔ سائنسدان اس "پلان" کے انسانی ذات اور کائنات دونوں پر واقع ہونے کے سامنے کس قدر بے بس، محتاج، عاجز اور مسکین ہے؟ قوانین قدرت (laws of nature) کو دریافت اور تسخیر کر لینے کے بعد بھی نہ اس دنیا میں آنے میں انسان کی مرضی غالب ہے اور نہ جانے میں اس کی خواہش کا احترام ہے اور نہ ہی آنے جانے کے درمیانی وقت میں کسی خوشی کا حصول یا تکلیف سے نجات میں اس کا ارادہ (will) غالب ہے۔ ڈیزائن عظیم ہے تو ڈیزائنر بھی عظیم ہو گا اور نہ صرف عظیم ہو گا بلکہ اپنی مرضی (will) کو غالب رکھے گا۔

چلیں! ایک منٹ کے لیے اگر فرض کر لیں کہ خدا نہیں ہے تو اسے مان لینے کا نقصان کیا ہے؟ یعنی ایک شخص اگر خدا پر ایمان اور یقین کے ساتھ زندگی گزار جاتا ہے

ذَات أبراج وَأَرْض ذَات فجاج كَيفَ لَا تدل على الْعلي الْكَبِير۔ [إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصـــول التوحيد، ابن الوزير، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى ـــ الحســـني القاسمي، دار الكتب العلمية – بيروت، الثانية، 1987م، ص 52]۔ اس مثال پر بعض ملحدوں نے سطحی اعتراضات کیے ہیں کہ جن کا عقلی ومنطقی جواب ڈاکٹر ربیع احمد کے تحقیقی مقالہ "سفسطة الملاحدة حول مقولة: البعرة تدل على البعير" میں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

تو مرنے کے بعد اسے اس کا کیا نقصان ہو سکتا ہے؟ لیکن اگر خدا ہے تو اس کے انکار کا نقصان تو واضح ہے یعنی ہمیشہ ہمیش کی جہنم۔ پس اس اعتبار سے بھی مان لینے والے نقصان میں نہیں ہیں بلکہ اگر کسی کے نقصان کا شدید اندیشہ ہے تو وہ انکار کرنے والا فریق ہے۔ باقی رہا یہ دعوی کے خدا کو نہ ماننے والوں کے اخلاق اور رویے، ماننے والوں سے بہتر ہوتے ہیں تو یہ ایک دعوی ہی ہے جو کہ حقیقت کے خلاف ہے۔ البتہ یہ بات درست ہے کہ خدا کو نہ ماننے والوں اور ایسے خدا کو ماننے والوں کہ جو انسانی ذہن کی تخلیق ہو، کے اخلاق اور رویے آپ کو ایک جیسے ہی نظر آئیں گے۔

خلاصہ کلام

اہل مغرب نے اپنے ہر علم، خواہ وہ سائنسی ہو سماجی، تاریخی ہو یا لسانی، کو نظریہ ارتقاء کی روشنی میں مرتب کر کے دکھا دیا ہے اور اہل مشرق کا یہ فرض ہے کہ وہ ہر علم کو، چاہے وہ تاریخ ہو سائنس، نظریہ تخلیق کی روشنی میں مرتب کر کے دکھا دیں۔ اور جب تک ہمارے محققین فلسفہ، سائیکالوجی، بیالوجی، نظریاتی فزکس، عمرانیات، لسانیات اور تاریخ کے مضامین میں نظریہ تخلیق کی روشنی میں بحث و تحقیق کی بنیاد نہیں رکھ دیتے، اس وقت تک دنیاوی علوم سے مذہب کا مقدمہ ثابت کرنا ممکن نہیں۔

جس طرح "ارتقاء" کے نظریے نے خدا کے وجود کے انکار کو سائنس بنانے کی ناکام کوشش کی ہے، اسی طرح "عرفان" کے فلسفے نے مخلوق کے وجود کے انکار کو علم بنانے کی سعی لاحاصل کی ہے۔ بعض مخلص مسلمانوں کو یہ وہم لاحق ہوا کہ مسلم معاشروں میں موجود الحاد کا حل نظریہ عرفان "The Unity of the Being" کو قبول کر لینے میں ہے۔ ان میں سے بعض تو وہ ہیں جنہوں نے اس فلسفے کو انگریزی میں پڑھا ہے، جیسا کہ ملائشیا اور یورپ میں آباد بعض مسلمان مفکرین، کہ جنہوں نے سائیکالوجی کی کچھ جدید بحثوں کو اس کے ساتھ ملا کر ایک عجیب معجون مرکب بنا رکھا ہے۔ اور بعض وہ ہیں کہ جنہوں نے اردو، فارسی یا عربی میں مطالعہ کیا ہے لیکن اس مفروضے کے ساتھ کہ اس جیسی حکمت عالیہ (intellectual thought)

مسلمان امت تو کجا دنیا میں ہی پیدا نہیں ہوئی۔

یہ عقیدہ رکھنا کہ مخلوق کا وجود اُس کا وہم یا خالق کا خیال ہے اور وجود صرف خالق ہی کا ہے، مذہب اور سائنس دنوں کے اعتبار سے "جہل مرکب" ہے۔ اور دوسرا اس مقدمے کو ثابت کرنے کے لیے مذہب اور سائنس کا سہارا لینا ذہنی عیاشی کی مشق سے زیادہ کی حیثیت نہیں رکھتا۔ نظریہ عرفان (The Unity of the Being) کے فلسفے کی کوئی ایسی تعبیر کہ جس میں مخلوق کا وجود بھی مانا گیا ہو، چاہے "مثل معدوم" کے درجے میں سہی، تو اس کا حکم الگ ہے۔ اگرچہ ایسی تعبیر اس فلسفے کا معیاری ورژن (standard version) نہیں ہے اور اس کا معیاری ورژن وہی ہے کہ جس میں مخلوق کے وجود کا انکار کیا گیا ہے۔ لیکن اس کے علاوہ بھی اس فلسفے کو مختلف معانی میں استعمال کیا گیا ہے کہ جس کا انکار ممکن نہیں ہے۔ علمی اعتبار سے اگرچہ نظریہ عرفان کی ہر تعبیر کا حکم ایک نہیں ہے لیکن منہج کے پہلو سے ایک ہی حکم جاری ہوگا۔ پھر "علم" تو "افعال القلوب" میں سے ہے کہ جس کے لیے دو مفعولوں کا ہونا لازم ہے جبکہ "عرفان" میں ایک مفعول بھی کافی ہے لہٰذا "عرفان" پر "علم" کا اطلاق مجازاً تو درست ہے لیکن حقیقت کے اعتبار سے صحیح نہیں ہے۔ پس صحیح قول کے مطابق عرفان، علم نہیں ہے البتہ اسے ناقص علم کہا جا سکتا ہے۔

منہج کے اعتبار سے ہر اس نظریے یا عقیدے پر کم از کم بدعت کے الفاظ کا اطلاق ہو سکتا ہے کہ جس کا مبدا اللہ کے رسول ﷺ کی ذات نہ ہو اور جس کے حاملین صحابہ اور قرون اولی کی جماعت نہ ہو۔ نہ ہمارے فقہائے اربعہ "نظریہ عرفان" کے عقیدے سے واقف تھے اور نہ ہی ائمہ متکلمین کو اس کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اور فقہی و کلامی مذاہب کے بانیان مثلاً امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل، امام بخاری، امام ابن حزم، امام ابوالحسن اشعری، امام ابو منصور ماتریدی رحمہم اللہ میں سے کسی ایک کا بھی یہ عقیدہ ہرگز نہیں تھا۔ لہٰذا عقیدہ و فقہ میں پیدا ہونے والے جملہ مذاہب و مکاتب فکر کی روایت میں یہ عقیدہ شامل نہیں رہا ہے اور ساتویں صدی ہجری میں پہلی

مرتبہ جامع اور مرتب صورت میں پیش کیا گیا۔ عقلی و منطقی اعتبار سے اس کے غلط ہونے کے لیے صریح شرعی نصوص، اور عقل عام (common sense) کے علاوہ وہ سب تحقیقی کام کافی وشافی دلیل ہے جو سائنسی علوم (Natural Sciences) میں امر واقعہ (fact) بن چکا ہے۔

خالص سائنس کا تو ویسے ہی یہ موضوع نہیں بنتا جبکہ فلسفہ، عمرانیات (Sociology)، نفسیات (Psychology)، بیالوجی (Biology)، علم الانسان (Anthropology)، آثار قدیمہ یعنی علم الآثار (Archeology) اور نظریاتی فزکس (Theoretical Physics) کے جمیع بیانیوں (narratives) میں انسان کے مبدا و معاد (Alpha and Omega) کے سوال کے بارے اتنا جواب موجود نہیں ہے کہ جتنا آسمانی مذاہب (Semitic Religions) میں سے کسی ایک مذہب کے بیان میں موجود ہے۔

البتہ انسانی اور عمرانی علوم (Humanities and Social Sciences) میں ایسے نظریات موجود ہیں کہ انسان خود ہی مذہب اور خدا دونوں کا خالق ہے لیکن ان جمیع نظریات کے حق میں سائنسی و روایتی شواہد موجود نہیں ہیں۔ علاوہ ازیں ماہرین عمرانیات (Social Scientists) کا اس بارے کسی ایک بیانیے پر اتفاق "ناممکن" (impossible) ہے جبکہ اختلاف زمان و مکان کے باوجود حضرت آدم علیہ السلام سے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک تمام انبیاء و رسل کا دعوی اور بیان ایک ہی رہا ہے[1] اور وہ "توحید" ہے کہ جس کے بارے ہم اگلے باب میں بحث کریں گے۔

۞۞۞۞۞۞۞

[1] ﴿اللَّـهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَـٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿257﴾﴾ [البقرة]؛ ﴿قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّـهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ ﴿15﴾ يَهْدِي بِهِ اللَّـهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [المائدة: 16]

باب سوم

وجود باری تعالیٰ اور مذہب وکلام

اس باب میں علم روایت اور علم الکلام کی روشنی میں وجود باری تعالیٰ پر جو بحث کی گئی ہے، اس کا ایک مطالعہ و تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔

وجود باری تعالی اور مذہب و کلام

خدا کے وجود کی سب سے بڑی دلیل اس کی مخلوق ہے اور مخلوق میں بھی انسان اور کائنات۔ خدا کے وجود کے اثبات کا ایک طریقہ خدا سے مخلوق تک کے سفر کے مطالعہ کا ہے۔ فلسفہ، کلام اور تصوف میں خدا کے وجود کے اثبات کے ضمن میں یہی سوال زیر بحث رہا ہے کہ وحدت سے کثرت کیسے پیدا ہوئی ہے؟ خدا سے کائنات اور انسان کے وجود تک کے مراحل کیا ہیں؟ اس سوال کا ایک جواب تو نظریہ عرفان (The Theory of the Unity of Being) نے دیا کہ کثرت جو کہ نظر آ رہی ہے، وہ یا تو واحد کا فیضان ہے یا پھر دھوکا ہے اور حقیقت، وحدت ہے۔[1] پس موجود ہونے میں صرف وحدت ہی وحدت ہے، اور کثرت اس کے مظاہر ہیں۔ آسان الفاظ میں وحدت سے کثرت پیدا نہیں ہوئی بلکہ وحدت کا کثرت میں ظہور ہوا ہے یا وحدت سے کثرت صادر ہوئی ہے۔ پس انسان اور کائنات کا وجود حقیقی نہیں ہے بلکہ یہ خدا کے وجود کے مظاہر ہیں۔ دوسرا جواب فلاسفہ نے دیا کہ وحدت، کثرت کی علت ہے یعنی خدا کی ذات علۃ العلل (First Cause) ہے۔ اور تیسرا جواب آسمانی مذاہب میں دیا گیا کہ خدا نے زمین و آسمان کو چھ دنوں میں پیدا کیا اور آدم علیہ السلام سے انسان کی پیدائش کا آغاز فرمایا اور اسے نظریہ تخلیق کا نام دیا جاتا ہے کہ جس کے مطابق کثرت، وحدت کی صفت خلق کا لازمی نتیجہ ہے۔

خدا کی ذات تک پہنچنے کا دوسرا طریقہ کار جو سائنس میں رائج رہا ہے، وہ کثرت سے وحدت کی طرف سفر کرنا ہے۔ یعنی آج کی تاریخ سے ماضی (BACK DATES) میں سفر کریں اور یہ جانیں کہ یہ انسان اس دنیا میں کہاں سے آ گیا، مریخ سے آیا ہے، آسمانوں سے ٹپکا ہے، کہاں سے آیا ہے؟ انسان کا موجود ہونا تو حقیقت ہے لیکن انسان کب سے اس دنیا میں ہے؟ قدیم انسان کی تاریخ (Ancient

---

[1] نظریہ فیض اور نظریہ وحدت الوجود کہ جن کا ذکر سابقہ صفحات میں تفصیل سے گزر چکا، ان دونوں کو نظریہ عرفان میں شامل کیا جاتا ہے۔

(History)، علم الآثار (archeology) اور علم الانسان (anthropology) وغیرہ کی روشنی میں ماضی میں جا کر انسان کا مصدر (origion) معلوم کیا جائے۔

اس اپروچ کے حوالے سے ہمیں یہ عرض کرنا ہے کہ بائبل اگرچہ ایک مذہبی کتاب ہے لیکن ایک اور پہلو سے غور کیا جائے تو یہ کتاب قدیم انسان کی تاریخ پر قدیم ترین مآخذ میں سے ایک مستند ترین ماخذ ہے۔ پس اللہ کے کلام ہونے کے اعتبار سے تو اس کی تصدیق اور تکذیب میں احتیاط کا پہلو شامل ہے لیکن ایک تاریخی واقعے کے بیان میں اس کی اہمیت مسلم ہے۔ ما قبل مسیحی تاریخ کا جس قدر لٹریچر اس وقت انسانوں کے پاس محفوظ ہے، اس میں سے ایک مستند ترین تاریخی ماخذ، تورات کا ہے۔

قدیم انسان کی تاریخ:

اہل تاریخ نے دنیا کی تاریخ کو مختلف ادوار میں تقسیم کیا ہے۔ پہلا دور تو وہ ہے جسے "ما قبل تاریخ/قدیم حجری دور" (Paleolithic age) کہتے ہیں اور اس کا دورانیہ انسائیکلو پیڈیا برٹینیکا (Britannica) کے مطابق بیس سے پچیس لاکھ ما قبل مسیح سے لے کر بارہ ہزار ما قبل مسیح تک (2,500,000-20,000/12,000 BCE) بتلایا جاتا ہے۔ دوسرا دور "جدید حجری دور" (Neolithic age) کہلاتا ہے کہ جس کا دورانیہ انسائیکلو پیڈیا (ASPRO) کے مطابق بارہ ہزار ما قبل مسیح سے ساڑھے چار ہزار یا ساڑھے تین ہزار ما قبل مسیح (-12,000 4,500/3,500/3,300 BCE) تک کا ہے۔ تیسرا دور "کانسی کا دور" (Bronze age) ہے جو کہ انسائیکلو پیڈیا برٹینیکا کے مطابق تین ہزار ما قبل مسیح سے بارہ سو ما قبل مسیح (3,000-1,200 BCE) تک پھیلا ہوا ہے۔ چوتھا دور "لوہے کا دور" (Iron age) ہے جو انسائیکلو پیڈیا برٹینیکا کے مطابق بارہ سو ما قبل مسیح سے پانچ سو عیسوی (1,200-500 BCE-CE) تک پھیلا ہوا ہے۔ اور پانچواں دور "قرون وسطی" (Middle ages) کا ہے جو انسائیکلو پیڈیا برٹینیکا ہی کے مطابق پانچ سو عیسوی سے پندرہ سو عیسوی تک (500-1,500 CE) پھیلا ہوا ہے۔ اور

آخری اور چھٹا دور "دور جدید" (Modern Age) ہے۔

یہ تو اہل تاریخ کا بیان ہوا جبکہ مذہبی بیانیے کے مطابق قدیم انسان کی تاریخ ان پانچ ادوار میں منقسم قرار پاتی ہے۔[1] پہلا دور آدم سے نوح، دوسرا نوح سے ابراہیم، تیسرا ابراہیم سے موسیٰ، چوتھا موسیٰ سے عیسیٰ اور پانچواں عیسیٰ سے محمد رسول اللہ تک ہے۔ اس تاریخ کے مطابق آدم علیہ السلام کو جنت[2] سے "ارض ہند" میں اتارا گیا[3] اور انہیں صنعت[4] اور زبان[5] دونوں سکھا کر دنیا میں بھیجا گیا۔ میدان عرفات میں "عہد الست" ہوا[6] اور آدم کی اولاد "مشرق" میں "شام" (Mesopotamia) میں آباد ہوئی۔[7] میسوپوٹیمیا دریائے دجلہ اور فرات کے مابین کی زرخیز زمین کو کہتے ہیں کہ جو عراق اور شام میں واقع ہے۔ میسوپوٹیمیا دنیا کی قدیم ترین تہذیب تھی کہ جس سے دیگر تہذیبوں نے جنم لیا۔ اس زمین پر انسانوں نے سب سے پہلے اسی علاقے میں شہر آباد کیے اور پھر یہاں سے دوسرے علاقوں اور براعظموں کی طرف ہجرت کی۔ یہی وجہ ہے کہ اس تہذیب کو دنیا کی تمام تہذیبوں کا گہوارہ (cradle of cvilizations) قرار دیا جاتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام تک نبوت اور رسالت کا مرکز یہی علاقہ رہا ہے۔ اور نوح کے مابین دس نسلیں ہیں[8] جو "توحید" پر

---

[1] الشورى: 13؛ الأحزاب: 7؛ آل عمران: 33-34؛ المستدرك على الصحيحين، كِتَابُ تَوَارِيخِ الْمُتَقَدِّمِينَ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ، ذِكْرُ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411ھ – 1990ء، 595/2

[2] البقرة: 31-36؛ المائدة: 48

[3] المستدرك على الصحيحين، كِتَابُ تَوَارِيخِ الْمُتَقَدِّمِينَ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ، ذِكْرُ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، 591/2

[4] أيضاً: 592/2

[5] البقرة: 31-33؛ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الآملي، جامع البيان عن تأويل آي القرآن = تفسير الطبري، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الأولى، 1422 هـ -2001 م، 514/1

[6] الأعراف: 172-173؛ المستدرك على الصحيحين، كِتَابُ تَوَارِيخِ الْمُتَقَدِّمِينَ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ، ذِكْرُ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، 593/2

[7] «لَمَّا أَهْبَطَ اللَّهُ آدمَ أَهْبَطَه بأرضِ الهِنْد...ثم خَرَجَ إلى الشَّام فماتَ بها» [الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الشامي، المُعْجَمُ الكَبِير للطبراني، مكتبة ابن تيمية – القاهرة، 343/13]

[8] صحيح ابن حبان، كِتَابُ التَّارِيخِ، بَابُ بَدْءِ الْخَلْقِ ذِكْرُ الْإِخْبَارِ عَمَّا كَانَ بَيْنَ آدَمَ وَنُوحٍ صَلَوَاتُ اللَّهِ

ایمان رکھنے والی تھیں۔[1] آدم کی اولاد میں پہلی مرتبہ "شرک" کا ظہور نوح کے زمانے میں ہوا[2] جبکہ وہ "شام" (Mesopotamia) کے علاقے میں آباد تھے۔[3] "قوم نوح" کے شرک، سرکشی اور بغاوت کے نتیجے میں "طوفان نوح" کے ذریعے نسل انسانی ہلاک ہوئی اور اہل کشتی میں سے صرف نوح ہی کی نسل آگے جاری ہوئی۔[4] اس طوفان اور کشتی کا ذکر ہمیں سمیری (Sumerian) تہذیب کی قدیم ترین نظم "رزمیہ گلگامش" (Epic of Gilgamesh) میں بھی ملتا ہے۔ یہ نظم بابل (Babylon) شہر کی کھدائی کے دوران (BC) 1800 کے زمانے میں لکھی گئی تختیوں پر ملی ہے۔ قرآن مجید اور بائبل دونوں کے بیان کے مطابق موجودہ نسل انسانی، نوح کے تین بیٹوں سام، حام اور یافث کی اولاد ہیں۔[5] عرب سام، حبشی حام اور اہل روم یافث کی اولاد ہیں۔[6]

نوح اور ابراہیم کے مابین بھی دس نسلیں ہی ہیں۔[7] "قوم نوح" کی ہلاکت کے بعد "قوم عاد" ان کی جانشین بنی۔[8] "قوم عاد" کی ہلاکت کے بعد "قوم ثمود" ان کی جانشین

عَلَيْهِمَا مِنَ الْقُرُونِ، مؤسسة الرسالة، بيروت، الأولى، 1408هـ -1988م، 69/14؛ سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها: 360-358/6

[1] البقرة: 213؛ المستدرك على الصحيحين، كِتَابُ تَوَارِيخِ الْمُتَقَدِّمِينَ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ، ذِكْرُ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، 596/2

[2] نوح: 23-24؛ صحيح البخاري، كِتَابُ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ، بَابُ {وَدًّا وَلاَ سُوَاعًا، وَلاَ يَغُوثَ وَيَعُوقَ}، 160/6

[3] هود: 44

[4] الصافات: 75-77؛ يونس: 73-74؛ هود: 48؛ الحديد: 26؛ الفرقان: 37-38؛ العنكبوت: 14؛ "نُوح کے بیٹے جو کشتی سے نکلے سم، حام اور یافت تھے اور حام، کنعان کا باپ تھا۔ یہی تینوں نُوح کے بیٹے تھے اور اِن ہی کی نسل ساری زمین پر پھیلی۔" [عہد نامہ قدیم: پیدائش: 9: 18-19]

[5] المستدرك على الصحيحين، كِتَابُ تَوَارِيخِ الْمُتَقَدِّمِينَ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ، ذِكْرُ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، 595/2

[6] سنن الترمذي، أَبْوَابُ الْمَنَاقِبِ، بَابٌ فِي فَضْلِ العَرَبِ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، 1395هـ-1975م، 725/5

[7] المستدرك على الصحيحين، كِتَابُ تَوَارِيخِ الْمُتَقَدِّمِينَ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ، ذِكْرُ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، 288/2؛ سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها: 852/7-855

[8] الأعراف: 65-69؛ الشعراء: 123-130؛ الأحقاف: 21؛ الفجر: 6-8

ٹھہری۔[1] "قوم ثمود" کی ہلاکت کے بعد "قوم ابراہیم"، "قوم لوط" اور "قوم شعیب" ان کی جانشین قرار پائیں۔ [2]حضرت ابراہیم علیہ السلام کی بعثت کے بعد مرکز نبوت ان ہی کی ذریت میں رکھ دیا گیا۔ [3]ابراہیم سے موسیٰ اور موسیٰ سے عیسیٰ علیہم السلام تک "نبوت اور کتاب" عام طور بنو اسحاق کے پاس رہی [4]اور محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بنو اسماعیل کو منتقل ہو گئی۔ [5]اور محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے "جدید انسان" (modern age) کی تاریخ کی ابتداء ہوئی۔

آخری اور معاصر دور کا آغاز محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا ہے اور یہی "دور جدید" ہے کہ جس کا اختتام "الساعۃ/الواقعہ/القیامۃ" پر ہو گا۔ یہ اس دنیا کی ابتداء اور انتہاء ہے۔ پس نظریہ تخلیق کے مطابق سائنسی، انسانی اور عمرانی علوم (Humanities and Social Sciences) میں ہر وہ نقطہ نظر (worldview) کہ جس کی بنیاد اصول ثلاثہ "توحید"، "رسالت" اور "آخرت" نہ ہو، ظلمت ہے [6]اور ہر وہ علم کہ جس کا معلوم "اصول ثلاثہ" کا انکار ہو، جاہلیت ہے۔ [7]

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اللہ عزوجل نے حضرت آدم علیہ السلام کو ہند کی سرزمین میں نازل فرمایا۔ [8]آج بھی سری لنکا کے شہر "رتنا پورہ" کے جنوب مشرق میں 40 میل کے فاصلے پر ایک پہاڑی "سری پادا" کی چوٹی پر پانچ فٹ چار انچ لمبے اور چھ انچ چوڑے پاؤں کا نشان ہے۔ اس پہاڑ کی چوٹی کو مقامی مسلمان اور

---

[1] الأعراف: 73-74؛ العنكبوت: 38؛ الشعراء: 141-149؛ الفجر: 9؛ الحجر: 80-84

[2] التوبة: 70؛ الأنبياء: 51-54؛ الصافات: 97-99؛ العنكبوت: 26-29؛ العنكبوت: 36-37؛ الحجر: 71-79؛ الشعراء: 176-177؛ الفرقان: 40

[3] الحديد: 26؛ العنكبوت: 27

[4] الأنعام: 84-86

[5] البقرة: 127-129؛ الصف: 6

[6] المؤمنون: 117؛ التغابن: 7؛ الجاثية: 24-32

[7] المائدة: 50

[8] «إِنَّ أَوَّلَ مَا أَهْبَطَ اللَّهُ آدَمَ إِلَى أَرْضِ الْهِنْدِ» هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ، التعليق من تلخيص الذهبي "صحيح" [المستدرك على الصحيحين، كِتَابُ تَوَارِيخِ الْمُتَقَدِّمِينَ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ، ذِكْرُ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، 591/2]

عیسائی "آدم کی چوٹی" (Adam's Peak) کا نام دیتے ہیں اور ان کے ہاں معروف زبانی روایت (oral tradition) کے مطابق آدم علیہ السلام جنت سے زمین پر یہاں اتارے گئے تھے۔

بائبل کے بیان کے مطابق خدا نے آدم کو زمین کے مشرق میں "عدن" کے مقام پر ایک "باغ" میں رکھا۔ "عدن" سے ایک دریا "باغ" کو سیراب کرنے کے لیے نکلا اور چار ندیوں میں تقسیم ہوا۔ "فیسون" کی وادی "حویلہ" کی سرزمین جبکہ "جیحون" کی وادی "کوش" کی سرزمین کو سیراب کرتی تھی۔ تیسری "دجلہ" کی وادی اور چوتھی "فرات" ہے۔[1] اسی طرح آدم کا بیٹا قائن "عدن" کے مشرق میں "نود" کے علاقہ میں آباد ہوا اور وہاں اپنے بیٹے "حنوک" کے نام سے ایک شہر آباد کیا۔ حنوک سے عیراد، عیراد سے محویاایل، محویاایل سے متوساایل، متوساایل سے لمک پیدا ہوا۔ لمک سے یابل، یوبل اور بلقائن پیدا ہوئے۔ یابل کی اولاد نے خانہ بدوشی اختیار کی جبکہ یوبل کی اولاد نے آلات موسیقی بانسری وغیرہ ایجاد کی۔ اور بلقائن نے لوہے اور پیتل کے ہتھیار بنائے۔[2]

آدم کی پیدائش اور جنت میں رکھے جانے کا قصہ ہمیں سمیری (Sumerian) تہذیب کی قدیم ترین نظم "رزمیہ گلگامش" (Epic of Gilgamesh) میں بھی ملتا ہے۔ یہ نظم "بابل" (Babylon) شہر کی کھدائی کے دوران (BC)1800 کے زمانے میں لکھی گئی تختیوں پر ملی ہے۔ "اترا ہاسس" (Atra-Hasis) جو کہ "اکادی" (Akkadian) تہذیب کے باقیات کی ایک رزمیہ نظم ہے کہ جس کے تقریباً 1650ء ماقبل مسیح کے دور کے نسخے دریافت ہوئے ہیں۔ اس نظم میں بھی آدم کی پیدائش اور طوفان نوح، دونوں قصے موجود ہیں۔ سمیری بادشاہوں کی فہرست میں "اریدو" (Eridu) کو پہلے سمیری بادشاہ کا شہر قرار دیا گیا ہے جو کہ عراق میں "اُور"

---

[1] عہد نامہ قدیم: پیدائش: 2: 1-25

[2] عہد نامہ قدیم: پیدائش: 4: 1-23

(Ur) کے شہر سے 12 کلومیٹر جنوب مغرب میں واقع ہے۔ سمیری تہذیب ہی کے ایک اور قصے "زیو سدرا" (Ziusudra) میں بھی تخلیق اور طوفان کا قصہ موجود ہے۔ علاوہ ازیں اس قصے کے مطابق طوفان سے پہلے آباد کیے جانے والوں شہروں میں پہلا شہر "اریدو" (Eridu) جبکہ دوسرا عراق کا شہر "باد تبیرا" (Bad-Tibira) ہے۔ تیسرا "لارسا" (Larsa)، چوتھا "سیپار" (Sippar) اور پانچواں "شوروپاک" (Shuruppak) ہے اور یہ سب شہر عراق میں ہی پاس پاس موجود ہیں۔ "حکمائے سبعہ لما بین النہرین" (Mesopotamian Seven Sages) میں پہلے حکیم "اداپا" (Adapa) کے قصے میں بھی تخلیق کے واقعے کا ذکر ہے اور اس کے مخطوطات (manuscripts) تقریباً (BC)1400 کے زمانے کے ہیں۔

آدم سے سیت، سیت سے انوس، انوس سے قینان، قینان سے محلل ایل، محلل ایل سے یارد، یارد سے حنوک، حنوک سے متوسلح، متوسلح سے لمک اور لمک سے نوح پیدا ہوئے۔[1] "بائبل" کے بیان کے مطابق آدم اور نوح علیہما السلام کے مابین 1056 برس کا فرق ہے۔[2] زبان کا اختلاف پہلی مرتبہ نوح کی اولاد میں اس وقت سامنے آیا جبکہ انہوں نے روئے زمین پر پہلی مرتبہ اینٹوں کو آگ میں پکا کر "بابل" کا شہر آباد کرنا چاہا اور اس شہر میں آسمانوں کی بلندیوں کو پہنچنے والا برج بنانے کا ارادہ کیا تاکہ دنیا میں ان کا نام باقی رہے تو خدا نے انہیں اس مقصد سے باز رکھنے کے لیے زمین میں پراگندہ کر دیا اور ان کی زبانوں میں اختلاف ڈال دیا۔[3] نُوح کے بیٹے جو کشتی سے نکلے سم، حام اور یافث تھے اور حام، کنعان کا باپ تھا۔ یہی تینوں نُوح کے بیٹے تھے اور اِن ہی کی نسل ساری زمین پر پھیلی۔[4] اس "طوفان" اور "کشتی" کا ذکر ہمیں سمیری (Sumerian) تہذیب کی قدیم ترین نظم "رزمیہ گلگامش" (Epic of Gilgamesh) میں بھی

[1] عہد نامہ قدیم: پیدائش: 5: 1-32
[2] عہد نامہ قدیم: پیدائش:5 : 1-32
[3] عہد نامہ قدیم: پیدائش:11 : 1-10
[4] عہد نامہ قدیم: پیدائش: 9: 18-19

ملتا ہے۔ یہ نظم "بابل" (Babylon) شہر کی کھدائی کے دوران (BC)1800 کے زمانے میں لکھی گئی تختیوں پر ملی ہے۔

"سام" کی اولاد میں عیلام، اسور، ارفکسد، لود اور ارام ہیں۔ "ارام" کی اولاد میں عوض، حول، جتر اور مس ہیں جبکہ "ارفکسد" سے سلح، سلح سے عبر، عبر سے فلج اور یقطان پیدا ہوئے۔ اور "یقطان" سے موداد، سلف، حصار ماوات، اراخ، ہدورام، اوزال، دقلہ، عوبل، ابی مائیل، سبا، اوفیر، حویلہ اور یوباب پیدا ہوئے۔ "حام" کی اولاد میں کوش، مصر، فوط اور کنعان ہیں۔ "کوش" کی اولاد میں سبا، حویلہ، سبتہ، رعماہ، سبتیکہ، نمرود ہیں جبکہ "مصر" سے لودی، عنامی، الہامی، نفتوحی، فتروسی، کسلوحی اور کفتوری پیدا ہوئے۔ "کنعان" سے صیدا، حت، یبوسی، اموری، جرجاسی، حوی، عرقی، سینی، اروادی، صماری، حماتی ہیں۔ "رعماہ" کی اولاد میں سبا اور ددان ہیں۔ "یافث" کی اولاد میں جمر، ماجوج، مادی، یاوان، توبل، مسک اور تیراس ہیں۔ "جمر" کی اولاد میں اشکناز، ریفت اور تجرمہ جبکہ "یاوان" کے بیٹوں میں الیسہ، ترسیس، کتی اور دودانی ہیں۔ [1] نوح سے سم، سم سے ارفکسد، ارفکسد سے سلح، سلح سے عبر، عبر سے فلج فلج سے رعو، رعو سے سروج، سروج سے نحور، نحور سے تارخ اور تارخ سے ابرام، نحور اور حاران پیدا ہوئے۔ اور حاران سے لوط پیدا ہوئے۔ [2] بائبل کے بیان کے مطابق نوح سے ابراہیم تک 890 برس کا فرق ہے۔ [3]

وحی کے بیان کے مطابق یہ دنیا میں انسان کے آنے اور اس کی ابتداء کی تاریخ ہے کہ جسے مذہب کے علاوہ علم تاریخ، علم آلاثار اور علم الانسان جیسے عمرانی علوم کے شواہد کی بھی تصدیق حاصل ہے۔ اس کے برعکس ارتقاء کا نظریہ ایک دوسری ہی کہانی بیان کرتا ہے کہ جس کی تصدیق کے لیے عمرانی اور سائنسی علوم کو باقاعدہ ایک مہم کے تحت جھوٹ ملا کر استعمال کیا جا رہا ہے کہ جس کا بیان سابقہ باب میں گزر چکا۔

---

[1] عہد نامہ قدیم: پیدائش: 10: 1-32
[2] عہد نامہ قدیم: پیدائش: 5: 32
[3] عہد نامہ قدیم: پیدائش: 11: 1-32

وجود باری تعالی کے تعارف کے مصادر اور مآخذ

اللہ عزوجل کے وجود کے تعارف کا سب سے بڑا مصدر اور ماخذ وحی ہے۔ سابقہ آسمانی کتابوں میں تو یہ وحی مکمل طور محفوظ نہ رہ سکی البتہ سابقہ آسمانی کتب کے بعض بیانات کی تصدیق آج بھی کتاب وسنت سے ہمیں حاصل ہے کہ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ لفظ لفظ میں تحریف نہیں ہوئی بلکہ بعض مقامات پر تحریف ہوئی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے سابقہ آسمانی کتابوں سے بیان کرنے کی اس وقت تک اجازت دی ہے جب تک کہ ان کا بیان کتاب وسنت کے خلاف نہ ہو۔[1] پس اگر آسمانی صحائف کے کسی بیان کی تصدیق کتاب وسنت سے ہو رہی ہو تو اسے مصدقہ وحی قرار دینے میں کوئی حرج نہیں ہے اور اس بارے کسی کا اختلاف ہمارے علم میں نہیں ہے۔

اس وقت ہمارے پاس خدا کے وجود کے بارے سب سے مستند ترین مصدر کتاب وسنت ہیں۔ کتاب وسنت کے موضوعات کئی ایک ہیں کہ جن میں عقائد، قانون اور اخلاق وغیرہ شامل ہیں لیکن کتاب وسنت میں اسماء وصفات باری تعالی کے ضمن میں جو نصوص وارد ہوئی ہیں، وہ اللہ کی ذات کے تعارف کا سب سے بڑا ذریعہ اور بنیادی ترین مصدر ہیں۔ خدا کی ذات کا ہر تعارف، چاہے اس کا مصدر فلسفہ ہو یا کلام، کشف ہو یا وجدان، فلاسفی آف سائنس ہو یا فلاسفی آف ریلیجن، اس وقت تک لغو، بے کار اور ناقابل قبول ہے جب تک کہ کتاب وسنت کی نصوص کی صریح اور واضح تصدیق حاصل نہیں کر لیتا۔ اللہ عزوجل کے کتاب وسنت میں وارد جمیع اسماء وصفات کا تعارف تو ایک ضخیم کتاب کا متقاضی ہے کہ کتاب سنت میں صرف اللہ کے جو نام وارد ہوئے ہیں، وہ 170 سے کچھ زائد ہیں اور صفات بھی اسی طرح کثرت سے ہیں۔ پس ہم اجمالی اور اصولی گفتگو کے بعد ان اسماء وصفات میں سے ایک اہم اور بنیادی صفت کو موضوع بنا کر اس کے بارے گفتگو کریں گے تا کہ اسماء وصفات کے رستے اللہ کی ذات

---

[1] «وَحَدِّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلاَ حَرَجَ» [صحيح البخاري، كِتَابُ أَحَادِيثِ الأَنْبِيَاءِ، بَابُ مَا ذُكِرَ عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، 170/4]

کے تعارف کے حوالے سے ہم مسلمان گروہوں میں پیدا ہونے والے مناہج کا تقابلی مطالعہ کر سکیں۔ ذیل میں ہم اس مسئلے کو دس اہم نکات کی صورت میں نکھار کر بیان کرنے کی کوشش کریں گے۔

۱-اسماء وصفات باری تعالی کے بارے فلسفیانہ اور کلامی نقطہ ہائے نظر

اسماء وصفات باری تعالی کے بارے میں اس امت میں کئی ایک گروہ پیدا ہوئے۔ اس بارے مسلم علمیات (epistemology) میں دو انتہاؤں نے جنم لیا ہے کہ جنہیں "تعطیل" اور "تشبیہ" کہتے ہیں۔ تعطیل یہ ہے کہ اللہ عزوجل کے اسماء وصفات کا انکار کر دیا جائے اور تشبیہ یہ ہے کہ اللہ عزوجل کے اسماء وصفات کی کیفیت بیان کی جائے۔ خیر القرون کے گزرتے ہی اس امت میں دو علمی فتنے پیدا ہوئے، جہمیت اور اعتزال۔ معبد الجہنی متوفی 80ھ سے "جہمیہ" اور واصل بن عطاء متوفی 131ھ سے "معتزلہ" پیدا ہوئے۔ پھر ان دونوں فرقوں سے ہی بقیہ تمام باطل کلامی فرقوں نے اپنے اصول اخذ کیے ہیں۔ جس شخص نے بھی جہمیہ اور معتزلہ کے اصولوں کا گہرائی میں مطالعہ کیا ہے، وہ یہ نتیجہ نکالے بغیر نہیں رہ سکتا کہ عرفانی اور وجودی فکر کی بنیاد بھی انہی اصولوں پر قائم ہے کہ جو جہمیہ اور معتزلہ نے پیش کیے تھے اور جن کا کافی وشافی رد اس امت کے بہترین طبقات، فقہاء اور محدثین، نے اپنے زمانے میں کر دکھایا تھا۔

سلف صالحین، ائمہ دین اور محدثین عظام نے ان دو فرقوں کے علمی فتنے کو محسوس کرتے ہوئے ان کے عقلی اور کلامی اصولوں کے رد میں مستقل تصانیف مرتب کیں۔ امام ابو حنیفہ متوفی 150ھ نے الفقه الأكبر، امام احمد بن حنبل متوفی 241ھ نے الرد على الجهمية والزنادقة، امام بخاری متوفی 256ھ نے خلق أفعال العباد، امام ابن قتیبہ متوفی 276ھ نے الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، امام دارمی متوفی 280ھ نے الرد على الجهمية، امام ابو بکر الخلال متوفی 311ھ نے السنہ، امام ابن خزیمہ متوفی 311ھ نے كتاب التوحيد

وإثبات صفات الرب، امام ابو جعفر الطحاوی متوفی 321ھ نے عقیدہ طحاویہ، امام ابو الحسن الاشعری متوفی 324ھ نے مقالات الإسلامیین اور الإبانة عن أصول الدیانة، امام ابو بکر الآجری متوفی 360ھ نے الشریعة، امام ابو بکر الاسماعیلی متوفی 371ھ نے اعتقاد أئمة الحدیث، امام دار قطنی متوفی 385ھ نے کتاب الصفات، امام ابن ابی شیبہ متوفی 297ھ نے العرش، امام ابن ابی زید القیروانی متوفی 386ھ نے عقیدة السلف، امام ابن بطہ متوفی 387ھ نے الإبانة الکبری، امام ابن مندہ متوفی 395ھ نے الرد علی الجہمیة، امام لالکائی متوفی 418ھ نے شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، امام بیہقی متوفی 458ھ نے الاسماء والصفات، امام ابو اسمٰعیل الہروی متوفی 481ھ نے ذم الکلام وأهله، امام ابن ابی یعلی متوفی 526ھ نے الاعتقاد، امام عبد الغنی المقدسی متوفی 600ھ نے الاقتصاد فی الاعتقاد، امام ابن قدامہ المقدسی متوفی 620ھ نے لمعہ الاعتقاد، امام ابن تیمیہ متوفی 728ھ نے بیان تلبیس الجہمیة فی تاسیس بدعہم الکلامیة، امام ذہبی متوفی 748ھ نے العلو للعلی الغفار اور امام ابن قیم متوفی 751ھ رحمہم اللہ نے الصواعق المرسلة فی الرد علی الجہمیة والمعطلة وغیرہ میں وجود باری تعالی کے بارے جہمی اور معتزلی اصولوں کا کافی وشافی نقلی و عقلی رد فرمایا ہے۔ یہ تمام کتابیں نہ صرف طبع شدہ ہیں بلکہ مکتبہ شاملہ میں بھی موجود ہیں اور ان کے علاوہ بھی بہت سی کتب ہیں جو جہمیت اور اعتزال کی عقلی بنیادوں کے رد میں مرتب کی گئی ہیں۔ توحید اسماء و صفات کے باب میں جن معاصر علماء نے سلف صالحین کے موقف کو نکھار کے ساتھ مختصر انداز میں جمع کرنے کی کوشش کی، ان میں شیخ محمد بن خلیفہ التمیمی رحمہ اللہ کا نام بہت اہم ہے۔

تنزیہ میں غلو:

توحید تنزیہ اور تشبیہ کو جمع کرنے کا نام نہیں ہے جیسا کہ ابن عربی کا بیان ہے بلکہ توحید تو تشبیہ سے تنزیہ کا نام ہے۔ تنزیہ میں غلو کا نتیجہ تعطیل یعنی صفات کا انکار ہے۔

اب جنہوں نے اسماء و صفات کا انکار کیا تو ان کے انکار کے دو درجات ہیں۔ پہلا درجہ فلاسفہ میں سے ملاحدۃ، قرامطہ، لاادریہ اور وجودیہ کا ہے۔ فلاسفہ مثلاً ابن سینا متوفی 427ھ وغیرہ کا موقف یہ ہے کہ وہ اللہ کے لیے نہ تو کسی اسم کا اثبات کرتے ہیں اور نہ ہی کسی صفت کا۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ اگر آپ یہ مان لیں گے کہ اللہ عزوجل "حی" اور "علیم" ہے تو اللہ کے لیے صفت حیات اور صفت علم بھی ماننا پڑے گی۔ اور جب آپ اللہ کے لیے حیات اور علم کی صفت مان لیں گے تو انسان کے پاس بھی حیات اور علم کی صفت ہے لہٰذا اللہ اور انسان کی صفات میں مشابہت لازم آئے گی۔ پس خالق اور مخلوق میں مشابہت سے بچنے کے لیے اللہ عزوجل کے لیے اسماء اور صفات کا اثبات نہ کرنا فلاسفہ کا منہج ہے۔ ان کا کہنا یہ بھی ہے کہ ہم اللہ کے بارے موجود ہونے کا اثبات بھی نہیں کر سکتے کہ انسان بھی موجود ہے۔ اور اگر ہم یہ کہیں کہ اللہ بھی موجود ہے تو اس سے انسان اور اللہ میں مشابہت لازم آئے گی۔ فلاسفہ اللہ کے وجود کا تعارف نفی کے ذریعے کرواتے ہیں۔ یہ کہتے ہیں کہ اللہ کو "علیم" ماننے سے تو مشابہت لازم آئے گی کہ انسان بھی علم رکھتا ہے لہٰذا یہ کہو کہ اللہ جاہل نہیں ہے۔ اللہ کو "کلیم" کہنے سے تو مشابہت لازم آئے گی کہ انسان بھی کلام کرتا ہے تو یہ کہو کہ اللہ گونگا نہیں ہے۔ اللہ کو "موجود" کہنے کی بجائے یہ کہو کہ اللہ معدوم نہیں ہے کیونکہ اللہ کو موجود کہنے میں انسان سے مشابہت ہے۔ اللہ کو "حی" کہنے کے بجائے یوں کہو کہ وہ میت نہیں ہے کہ حیات تو انسانوں میں بھی ہے۔ ان کے بقول اللہ کا وجود "وجود مطلق بشرط الاطلاق" ہے کہ جس پر بحث پہلے گزر چکی ہے۔ [1] پس یہ علیم کا معنی جاہل نہیں ہے، حی کا معنی میت نہیں ہے، کلیم کا معنی گونگا نہیں ہے، قدیر کا معنی محتاج نہیں ہے اور موجود کا معنی معدوم نہیں ہے، کرتے ہیں۔ اور ایسا مطلق خدا کہ جس کا نہ کوئی اسم ثابت ہو اور نہ ہی کوئی صفت، صرف ذہن میں ہو سکتا ہے، خارج میں نہیں، جیسا کہ اس پر ہم تفصیلی

[1] محمد بن خليفة بن علي التميمي، مواقف الطوائف من توحيد الأسماء والصفات، أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1422هـ/2002م، ص 75

بحث پہلے باب میں کر چکے ہیں۔ وجودیوں نے وجود باری تعالی کے بارے انہی فلاسفہ سے "وجود مطلق" کا اصول اخذ کیا ہے کہ جسے ان میں سے بعض نے "وجود مطلق لا بشرط" بنادیا تا کہ تنزل ممکن ہو سکے لیکن اس وجود کا بھی خارجی وجود نہیں ہوتا۔ پس ان کا خدا ایسا ہے کہ جو صرف ذہن اور خیال میں ہے، اس سے باہر نہیں ہے۔ دوسرا گروہ قرامطہ اور باطنیہ کا ہے۔ قرامطہ کا کہنا ہے کہ نہ تو ہم اللہ عزوجل کے بارے کسی اسم اور صفت کا اثبات کریں گے اور نہ ہی کسی اسم اور صفت کی نفی کریں گے۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ عزوجل نہ موجود ہے اور نہ ہی معدوم، نہ عالم ہے اور نہ ہی جاہل، نہ حی ہے اور نہ ہی میت۔ ان کا کہنا ہے کہ جب ہم اللہ کی ذات کے لیے کسی اسم اور صفت کا اثبات کرتے ہیں تو اللہ عزوجل کی موجود سے مشابہت لازم آتی ہے اور جب کسی اسم اور صفت کی اللہ کی ذات سے نفی کرتے ہیں تو اللہ عزوجل کی معدوم سے مشابہت لازم آتی ہے لہٰذا دونوں کا انکار کر دو۔ پس یہ اللہ کی ذات سے نقیضین کی نفی کرتے ہیں جو کہ عقلاً محال اور ممتنع ہے۔[1] تیسرا گروہ لاادریہ کا ہے کہ جس کا کہنا ہے کہ ہم نہ تو اسماء وصفات کا اثبات کرتے ہیں اور نہ ہی نفی کرتے ہیں بلکہ اس بارے سکوت اختیار کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ نہ تو ہم یہ کہتے ہیں کہ خدا موجود ہے اور نہ یہ کہتے ہیں کہ خدا معدوم ہے۔ اسی طرح نہ ہم یہ کہتے ہیں کہ خدا موجود نہیں ہے اور نہ ہم یہ کہتے ہیں کہ خدا معدوم نہیں ہے۔ یہ موقف ابو منصور الحلاج متوفی 309ھ وغیرہ کی طرف منسوب ہے۔[2] یہ ایک طرح سے اللہ کی ذات کے بارے جہالت کا اقرار ہے کہ جو کفر ہی کی ایک صورت ہے۔ اس رویے کو جدید دور میں لاادریت (Agnosticism) کہتے ہیں۔ چوتھا گروہ وجودیہ کا ہے کہ وہ اللہ کی صفات کو مخلوق کی صفات سے ممیّز نہیں کرتے کہ ان کے نزدیک خالق کا وجود، مخلوق کے وجود کا غیر نہیں ہے کیونکہ اس طرح دو وجود ہو جائیں گے جو کہ ان کے نزدیک شرک ہے۔ پس

---

[1] أیضاً: ص 75

[2] أیضاً: ص 76

مخلوق کا وجود، وہی ہے جو خالق کا وجود ہے۔ ان کے نزدیک خالق کی صفت کلام اور صفت سماعت ، اور مخلوق کی صفت کلام اور صفت سماعت ، ایک ہی صفت ہے۔ پس خالق ہی متکلم ہے اور خالق ہی سمیع ہے۔[1] اگر آپ نے دو متکلم اور دو سمیع مان لیے تو دو وجود ماننے پڑیں گے کیونکہ صفت کلام اور صفت سماعت، وجود کو متقاضی ہے لہٰذا کلیم بھی وہی اور سمیع بھی وہی۔ یہ ابن عربی، ابن الفارض، ابن سبعین اور التلمسانی وغیرہ کا قول ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شیخ ابن عربی متوفی 638ھ نے فرعون کے قول کی تصدیق کرتے ہوئے کہا ہے کہ فرعون اپنے نعرے "أنا ربکم الأعلی" میں سچا ہے۔[2] شیخ ابن عربی کی یہ بات گہری تھی جو ان کے بعض مخلص متبعین کو سمجھ نہ آئی تو انہوں نے اس کی عجیب وغریب تاویلیں شروع کر دیں اور یہ وہ لوگ تھے کہ جنہوں نے شیخ ابن عربی کے فلسفہ کی گہرائی کو نہ پایا تھا۔ پس کسی نے کہا کہ یہ جملہ ان کی کتاب میں الحاق (addition) ہے، اور کسی نے کہا کہ یہ اعتبار ہے، تفسیر نہیں ہے وغیرہ وغیرہ، حالانکہ ابن عربی کے فلسفہ وجود کے مطابق بات بالکل واضح ہے اور اس سے ملتی جلتی باتیں نہ صرف "فصوص الحکم" بلکہ "فتوحات مکیہ" میں بھی بلا مبالغہ بیسیوں مقامات پر موجود ہیں کہ وجود ایک ہی ہے لہٰذا جمیع صفات بھی اسی وجود ہی کی ہیں بلکہ وجود ہی ہیں۔ "أنا ربکم الأعلی" کا نعرہ بھی اسی وجود ہی کا ہے جو کہ حقیقی وجود ہے، وہ اس طرح کہ خالق اپنی مخلوق کی جمیع حادث صفات سے متصف ہے اور مخلوق اپنے خالق کی جمیع قدیم صفات سے متصف ہے کیونکہ پہلا "ظاہر وجود" اور دوسرا "مظاہر وجود" ہیں۔ علاوہ ازیں جب وہ وجود ذاتی کی بات کرتے ہیں تو اسے وجود مطلق قرار دیتے ہیں کہ جس کا نہ کوئی اسم ہے اور نہ ہی کوئی صفت، اور ان کا یہ خدا جیسا کہ ہم تفصیل سے عرض کر چکے، محض ایک ذہنی تصور ہے کہ جس کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہے۔ اور جب وہ وجود اسمی کی بات کرتے ہیں تو اس وقت ان کی مراد اشیاء میں اس کا ظہور ہونا

---

[1] أيضاً: ص 77

[2] ابن عربي، محي الدين، فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت، ص 210-211

ہے۔[1] ملاحدۃ، قرامطہ اور لاادریہ تو معدوم کی عبادت کرتے ہیں اور وجودیہ اپنی عبادت کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک "مظاہرِ وجود" عابد ہے اور "ظاہر وجود" معبود۔

امر واقعہ یہ ہے کہ حقیقت کا معلوم ہونا اور معلوم نہ ہونا دونوں عقلاً اور شرعاً برابر نہیں ہیں۔ حقیقت کے بارے تجرید (abstraction) فلسفیوں اور وجودیوں کا مذہب ہے جبکہ سلف صالحین، متکلمین، فقہاء اور محدثین کا موقف ہے کہ حقیقت کی تجرید، جہالت ہی کی ایک قسم ہے کہ ذہن تجرید در تجرید کی صلاحیت رکھتا ہے اور تجرید کی انتہا "رفع نقیضین" ہے کہ نہ موجود اور نہ ہی معدوم اور یہی جہالت ہے۔ دنیا میں سفیدی (whiteness) صرف ذہن میں موجود ہوتی ہے جبکہ خارج میں سفید (white) ہی موجود ہے۔ خارج میں سفید کے بغیر سفیدی موجود ہی نہیں ہو سکتی، البتہ ذہن اس کی قدرت رکھتا ہے کہ سفید کے بغیر سفیدی کا تصور کر لے لیکن خارج میں سفید ہی موجود ہے نہ کہ مجرد سفیدی۔ پس حیات، ارادہ، علم، کلام، قدرت، سمع اور بصر وغیرہ میں ذہن تجرید کی صلاحیت تو رکھتا ہے لیکن ان جمیع صفات کا خارجی وجود، حی، مرید، علیم، کلیم، قدیر، سمیع اور بصیر وغیرہ کے ساتھ ہی ہے کہ ذہن نے خارجی وجود ہی سے یہ تجرید حاصل کی ہے۔ پس نہ تو حقیقت، کامل علم میں ہے اور نہ ہی کامل غیاب میں، یہی امت کا موقف رہا ہے سوائے چند ایک فلسفیوں اور وجودیوں کے ایک قلیل گروہ کے۔

اسی طرح یہ کہا جا سکتا ہے کہ توحید ربوبیت عقلی شعور، توحید عبودیت نفسیاتی شعور اور توحید اسماء وصفات جمالیاتی شعور کی تسکین ہے۔ اور حقیقت کا علم دو طرح سے حاصل ہوتا ہے؛ ایک یہ کہ حقیقت ہی نے اپنے بارے جو خبر دی ہے، وہ تجربہ بن جائے یعنی وحی کا علم حال بن جائے یعنی غیب حاضر بن جائے مثلاً کسی عالم دین

---

[1] فإن قلت بالتنزيه كنت مقيدا ... وإن قلت بالتشبيه كنت محددا
وإن قلت بالأمرين كنت مسددا ... وكنت إماما في المعارف سيدا
فمن قال بالإشفاع كان مشركا ... ومن قال بالإفراد كان موحدا
فإياك والتشبيه إن كنت ثانيا ... وإياك والتنزيه إن كنت مفردا
فما أنت هو بل أنت هو وتراه ... في عين الأمور مسرحا ومقيدا

نے علم وحی سے ایمانی و عملی دو طرح کی مناسبت پیدا کر لی تو وہ علم خبر سے حال بن گیا۔ یہ طریقہ انبیاء اور ان کے ورثاء علماء کو حاصل ہوا ہے اور حقیقت کو جان لینے کا یہ طریقہ مستقل اور حجت ہے۔ اور دوسرا صوفیاء کا ہے کہ حقیقت پر سے حجابات رفع ہو گئے، یہ عارضی ہے اور نبی کے علاوہ حجت نہیں ہے۔ سلف صالحین اور متقدمین صوفیاء جو کہ سلف صالحین کے طریق کے نسبتاً بہت قریب تھے، کے نزدیک وجود ایک حال ہے نہ کہ معنی۔ اور علم اور وجود میں اصل علم ہے نہ کہ وجود۔ اور علم کی حقیقت، تقدیر اور حال، خشیت ہے۔ اور خشیت، عبودیت کا جوہر ہے۔

بہر حال دوسرا درجہ متکلمین کا ہے کہ جن میں جہمیہ، معتزلہ، کلابیہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ شامل ہیں۔ جہمیہ اسماء و صفات باری تعالی میں سے کسی اسم اور صفت کا اثبات نہیں کرتے۔ خدا کے وجود کے تعارف کا طریق کار ان کے ہاں وہی ہے جو کہ ملاحدۃ کے حوالے سے ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں کہ یہ خدا کا تعارف نفی کے ذریعے کرواتے ہیں یعنی علیم کا معنی، جاہل نہیں، بیان کرتے ہیں۔ پس یہ "وجود مطلق بشرط الاطلاق" کے قائل ہیں کہ جس کا وجود صرف ذہنی ہے نہ کہ خارجی۔ [1] معتزلہ کہ امامیہ، زیدیہ، اباضیہ اور ابن حزم وغیرہ کا موقف بھی ان سے ملتا جلتا ہی ہے، یہ کہتے ہیں کہ وہ عام طور اسماء کا اثبات کرتے ہیں اور صفات کا انکار کرتے ہیں۔ ان میں سے اکثر کا کہنا ہے کہ اللہ تعالی بذاتہ عالم ہے بغیر کسی صفت علم کے۔ اللہ تعالی بذاتہ قدیر ہے بغیر کسی صفت قدرت کے۔ اللہ تعالی بذاتہ کلیم ہے بغیر کسی صفت کلام کے۔ اور ان میں سے ایک گروہ وہ بھی ہے جو صفات کا اثبات تو کرتے ہیں لیکن صرف نام کی حد تک جبکہ ان کے معانی کے قائل نہیں ہے جیسا کہ ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالی عالم ہے، علم کے ساتھ، اور اس کا علم اس کی ذات ہے۔ اللہ تعالی قدیر ہے، قدرت کے ساتھ، اور اس کی قدرت اس کی ذات ہے۔ اللہ تعالی کلیم ہے، کلام کے ساتھ، اور اس کا کلام اس کی

---

[1] أیضاً: ص 102

ذات ہے۔[1] وجودیہ بھی صفات کو عین ذات قرار دیتے ہیں اور انہوں نے یہ اصول معتزلہ سے ہی لیا ہے۔ معتزلہ کے بقول صفات باری تعالی، عین ذات ہیں اور اس کے علاوہ نہیں ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ صفات، اعراض ہیں۔ اور اعراض، حوادث ہیں۔ اور حوادث کا اللہ کی ذات کے ساتھ قیام ممکن نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے قرآن مجید کو اللہ کی صفت ماننے کی بجائے مخلوق قرار دیا ہے۔ کلابیہ نے صفات باری تعالی کا اثبات کیا ہے لیکن وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم صرف ان صفات کا اثبات نہیں کریں گے کہ جن کا تعلق مشیئت اور قدرت سے ہو۔ حارث المحاسبی، ابو العباس القلانسی، ابو الحسن الاشعری، ابو الحسن الطبری، الباقلانی، ابن فورک، ابو جعفر السمنانی، قاضی ابو یعلی اور ابن عقیل رحمہم اللہ وغیرہ نے اسی قول کی اتباع کی ہے۔[2] کلابیہ نے یہ کہا ہے کہ عوارض اور حوادث میں فرق ہے۔ عوارض تو صفات ہیں اور یہ اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہو سکتی ہیں جبکہ حوادث قائم نہیں ہو سکتے کہ وہ افعال اختیاریہ ہیں۔ پس وہ ایسی صفات کو تو مانتے ہیں کہ جو ذاتی ہوں جیسا کہ صفت علم وغیرہ لیکن ایسی صفات کو نہیں مانتے کہ جو فعلیہ ہوں جیسا کہ اللہ عزوجل نے موسی علیہ السلام سے کلام کیا۔ پس اختیاری افعال والی صفات باری تعالی جیسا کہ نزول (اترنا)، اتیان (آنا)، رضا (راضی ہونا)، غضب (غصے ہونا) اور فرح (خوش ہونا) وغیرہ کے بارے ان کا کہنا یہ ہے کہ یا تو یہ قدیم اور ازلی صفات ہیں اور ان کا تعلق اللہ کی مشیئت اور اختیار سے نہیں ہے یا وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ صفات فعلیہ، اللہ کی ذات سے جدا ہیں لیکن ان کی اضافت اللہ کی طرف جائز ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ کے کلیم ہونے کا معنی یہ نہیں ہے کہ وہ کلام کرتا ہے بلکہ یہ ہے کہ وہ مخاطب کو اپنی بات سنوا دیتا ہے۔ اور اللہ عزوجل کے آنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ خالق آتا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ خالق اور مخلوق کے مابین حجاب اٹھ جاتا ہے اور مخلوق کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ خالق آیا ہے۔ اور اللہ عزوجل کے عرش پر مستوی

---

[1] أيضاً

[2] أيضاً: ص 105

ہونے کا معنی یہ نہیں ہے کہ اللہ عزوجل عرش پر مستوی ہوا بلکہ یہ ہے کہ اللہ عزوجل نے عرش کو پیدا کر کے اس طرح اپنے قریب کیا کہ محسوس ہوا کہ اللہ عزوجل عرش پر مستوی ہوا۔[1] قرآن مجید میں جن ذاتی صفات کا بیان ہے جیسا کہ صفت وجہ (چہرہ)، صفت یدین (دو ہاتھ) اور صفت عین (آنکھ) وغیرہ تو ان کی یہ تاویل نہیں کرتے لیکن احادیث میں موجود ذاتی صفات مثلاً صفت قدم (پاؤں) اور صفت اصابع (انگلیاں) وغیرہ کی عام طور یہ تاویل کرتے ہیں۔ متقدمین اشاعرہ کا موقف بھی کلابیہ سے ملتا جلتا ہے البتہ متاخرین اشاعرہ کا موقف مختلف ہے۔ متاخرین اشاعرہ اور ماتریدیہ نے صرف انہی صفات کو مانا ہے کہ جنہیں عقل قبول کرتی ہے اور بقیہ صفات کی تاویل کی ہے۔ جن صفات کا انہوں نے اقرار کیا ہے، وہ متاخرین اشاعرہ کے نزدیک سات ہیں جبکہ ماتریدیہ کے نزدیک آٹھ ہیں۔ متاخرین اشاعرہ نے جن سات صفات کا اثبات کیا ہے، ان میں حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر اور کلام شامل ہے جبکہ الباقلانی اور امام الحرمین رحمہما اللہ نے ان میں "ادراک" کا بھی اضافہ کیا ہے۔ ماتریدیہ نے جن آٹھ صفات کا اثبات کیا ہے، ان میں حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر، کلام اور تکوین شامل ہیں۔[2] ان صفات کو یہ "صفات معانی" کا نام دیتے ہیں اور ان کے علاوہ صفات کی تاویل یا تفویض کرتے ہیں۔ مثلاً ان کا کہنا ہے صفت رحمت سے مراد "رحمت" نہیں بلکہ "ارادہ ثواب" ہے یعنی انہوں نے صفت رحمت کو علیحدہ صفت شمار کرنے کی بجائے، اسے صفت ارادہ میں شامل کر لیا کہ اللہ کے مخلوق پر رحم کرنے سے مراد رحم کرنا نہیں بلکہ مخلوق کو ثواب دینے کا ارادہ کرنا ہے۔ اور اللہ عزوجل کے آسمان دنیا پر نازل ہونے سے مراد اس کی رحمت کا نزول ہے وغیرہ۔

تشبیہ میں غلو:

سلف کا مذہب توحید اور تنزیہ ہے نہ کہ تشبیہ اور تجسیم۔ اور جن گروہوں نے

[1] أيضاً: ص 108

[2] أيضاً: ص 109-110

تشبیہ کا رستہ اختیار کیا تو انہوں نے صفات کے اقرار اور اثبات میں غلو کیا ہے۔ تشبیہ یہ ہے کہ خالق کی صفات کو مخلوق کی صفات کے مشابہ قرار دیا جائے۔ انہیں "مشبہ" بھی کہتے ہیں اور ان میں قدیم شیعہ، غالی صوفیاء اور کرامیہ شامل ہیں۔ وجود باری تعالی کے بارے متقدمین اور متاخرین شیعہ کے موقف میں بہت فرق ہے۔ اگر متقدمین شیعہ نے تجسیم اور تشبیہ میں غلو کیا تو متاخرین نے تحریف اور تعطیل میں غلو کیا ہے۔

امام ابو الحسن الاشعری رحمہ اللہ متوفی 324ھ نے اپنی کتاب "مقالات الإسلاميين" میں مشبہ کے گروہوں اور ان کے موقف کا تفصیل سے تعارف کروایا ہے۔ روافض میں سے بعض کا کہنا یہ ہے کہ اللہ عزوجل کی شکل وصورت ویسی ہی ہے جیسی کہ انسان کی ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ ان کا رب نور سے بنا ہوا اور مذکر ہے کہ جس کے ویسے ہی اعضاء ہیں جیسا کہ انسانوں کے اعضاء ہیں یہاں تک کہ اس کا دل بھی ہے جو حکمت سے بھرا ہوا ہے۔ اور بعض کا کہنا ہے کہ ان کا رب جسم ہے کہ جو گوشت، خون، ہڈیوں اور بالوں سے بنا ہوا ہے اور ان کے رب کے تمام اعضاء ہیں جیسا کہ انسان کے ہیں سوائے داڑھی اور شرم گاہ کے۔[1] امام ابو الحسن الاشعری رحمہ اللہ نے امامیہ اور روافض کے چھ گروہوں اور ان کے عقائد کا تذکرہ کیا ہے جو مشبہ میں سے ہیں۔[2] دوسرا گروہ غالی صوفیوں کا ہے کہ جنہوں نے اللہ عزوجل کے لیے جسم مانا ہے۔ ان میں سے بعض کا کہنا ہے کہ اللہ عزوجل کسی انسان میں حلول کر سکتا ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ اس دنیا میں ہی اللہ عزوجل کا دیدار کیا جا سکتا ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ اللہ عزوجل سے معانقہ کیا جا سکتا ہے اور معانقہ گلے ملنے کو کہتے ہیں۔[3] کرامیہ کا کہنا یہ ہے کہ اللہ عزوجل کا جسم ہے لیکن دوسرے اجسام کی مانند نہیں ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ عزوجل کا جسم ہمیشہ سے ہے اور وہ ہمیشہ سے ساکن تھا لیکن جب اس نے مخلوق کو پیدا

---

[1] أيضاً: ص 119-120

[2] أبو الحسن الأشعري، علي بن إسماعيل بن إسحاق، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، دار فرانز شتايز، ألمانيا، الطبعة الثالثة، 1400 هـ-1980 م، ص 31

[3] أيضاً: ص 122

کرنے کا ارادہ کیا تو اس نے حرکت کی۔ ان میں سے بعض کا کہنا ہے کہ اللہ عزوجل عرش میں اس طرح سمایا ہے کہ عرش بڑا ہے۔ اور بعض کا کہنا یہ ہے کہ اللہ عزوجل عرش میں اس طرح سمایا ہے کہ عرش بھر گیا ہے۔ افعال اختیاریہ کے بارے ان کا موقف یہ ہے کہ بالقوۃ ازلی ہیں اور بالفعل حادث ہیں یعنی اللہ کی صفت کلام بالقوۃ ازلی اور قدیم ہے جبکہ بالفعل حادث ہے۔[1]

۲۔ اسماء وصفات باری تعالی کے بارے سلف صالحین کا موقف

اسماء و صفات باری تعالی میں سلف صالحین کا موقف یہ ہے کہ وہ نہ تو اسماء و صفات کے معنی کا انکار کرتے ہیں اور نہ ہی تشبیہ بیان کرتے ہیں۔ وہ ظاہری لغوی اور عرفی معنی جاری کرتے ہیں لیکن اس معنی کی کیفیت بیان نہیں کرتے۔ برصغیر کے جید حنفی عالم دین مولانا عبد الحہ لکھنوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"اس باب میں علما کے چند مسلک ہیں: ایک مسلکِ تاویل کہ استوا بمعنی استیلا اور ید بمعنی قدرت اور وجہ بمعنی ذات، وعلیٰ ہذا القیاس اور یہی مختار اکثر متاخرین متکلمین کا ہے۔ دوسرا مذہب: تشابہ فی المعنی وفی الکیفیۃ۔ تیسرا مسلک: معلوم المعنی، متشابہ الکیفیۃ۔ اور حق ان میں مسلکِ ثالث ہے اور یہی مذہب صحابہ وتابعین وائمہ مجتہدین ومحدثین وفقہا واُصولیین محققین ہے۔"[2]

مولانا پیر کرم شاہ صاحب رحمہ اللہ ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

"اس کا لفظی معنی تو یہ ہے کہ جس کو میں نے اپنے دو ہاتھوں سے پیدا فرمایا۔ کیا اللہ تعالیٰ کے بھی ہاتھ ہیں؟ اسلاف کا مسلک یہ ہے کہ وہ ان کلمات کی تاویل نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں کہ ہاں اللہ تعالیٰ کے دو ہاتھ ہیں جس طرح آیت میں مذکور ہے۔ لیکن وہ کیسے ہیں۔ ان کی حقیقت کیا ہے ہمیں اس کی

---

[1] أيضاً: ص 133

[2] سليم الله خان، مولانا، ماہنامہ وفاق المدارس، نومبر 2010ء، ص 9

خبر نہیں۔ اللہ تعالیٰ خود ہی ان کی حقیقت کو جانتا ہے۔ اور متاخرین علماء کہتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ دوسرے انسانوں کو میں نے ماں باپ کے واسطہ سے پیدا کیا، لیکن آدم کو بلاواسطہ محض اپنی قدرت سے پیدا فرمایا۔ تو یہاں ید کا معنی قدرت ہے اور یہ استعمال لغت عرب میں عام ہے۔"[1]

امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ سلف صالحین کا مذہب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وَمَذْهَبُ سَلَفِ الْأُمَّةِ وَأَئِمَّتِهَا أَنْ يُوصَفَ اللَّهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ وَبِمَا وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ غَيْرِ تَحْرِيفٍ وَلَا تَعْطِيلٍ؛ وَلَا تَكْيِيفٍ وَلَا تَمْثِيلٍ. فَلَا يَجُوزُ نَفْيُ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى الَّتِي وَصَفَ بِهَا نَفْسَهُ؛ وَلَا يَجُوزُ تَمْثِيلُهَا بِصِفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ؛ بَلْ هُوَ سُبْحَانَهُ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ لَا فِي ذَاتِهِ وَلَا فِي صِفَاتِهِ وَلَا فِي أَفْعَالِهِ. وَقَالَ نُعَيْمُ بْنُ حَمَّادٍ الخزاعي: مَنْ شَبَّهَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ فَقَدْ كَفَرَ وَمَنْ جَحَدَ مَا وَصَفَ اللَّهُ بِهِ نَفْسَهُ فَقَدْ كَفَرَ وَلَيْسَ مَا وَصَفَ اللَّهُ بِهِ نَفْسَهُ وَرَسُولُهُ تَشْبِيهًا. وَمَذْهَبُ السَّلَفِ بَيْنَ مَذْهَبَيْنِ وَهُدًى بَيْنَ ضلالتين: إثْبَاتُ الصِّفَاتِ وَنَفْيُ مُمَاثَلَةِ الْمَخْلُوقَاتِ؛ فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ رَدٌّ عَلَى أَهْلِ التَّشْبِيهِ وَالتَّمْثِيلِ. وَقَوْلُهُ: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾- رَدٌّ عَلَى أَهْلِ النَّفْيِ وَالتَّعْطِيلِ فَالْمُمَثِّلُ أَعْشَى وَالْمُعَطِّلُ أَعْمَى: الْمُمَثِّلُ يَعْبُدُ صَنَمًا وَالْمُعَطِّلُ يَعْبُدُ عَدَمًا. وَقَدْ اتَّفَقَ جَمِيعُ أَهْلِ الْإِثْبَاتِ عَلَى أَنَّ اللَّهَ حَيٌّ حَقِيقَةً عَلِيمٌ حَقِيقَةً قَدِيرٌ حَقِيقَةً سَمِيعٌ حَقِيقَةً بَصِيرٌ حَقِيقَةً مُرِيدٌ حَقِيقَةً مُتَكَلِّمٌ حَقِيقَةً؛ حَتَّى الْمُعْتَزِلَةُ النُّفَاةِ لِلصِّفَاتِ قَالُوا: إنَّ اللَّهَ مُتَكَلِّمٌ حَقِيقَةً؛ كَمَا قَالُوا - مَعَ سَائِرِ الْمُسْلِمِينَ - إنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَقِيقَةً قَدِيرٌ حَقِيقَةً؛ بَلْ ذَهَبَ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ كَأَبِي الْعَبَّاسِ الناشي إلَى أَنَّ هَذِهِ الْأَسْمَاءَ حَقِيقَةٌ لِلَّهِ مَجَازٌ لِلْخَلْقِ. وَأَمَّا جُمْهُورُ الْمُعْتَزِلَةِ مَعَ الْمُتَكَلِّمَةِ الصفاتية - مِنْ الْأَشْعَرِيَّةِ الْكُلَّابِيَة والكَرَّامِيَة والسالمية وَأَتْبَاعِ الْأَئِمَّةِ الْأَرْبَعَةِ مِنْ الْحَنَفِيَّةِ وَالْمَالِكِيَّةِ وَالشَّافِعِيَّةِ وَالْحَنْبَلِيَّةِ وَأَهْلِ الْحَدِيثِ وَالصُّوفِيَّةِ - فَإِنَّهُمْ يَقُولُونَ:

[1] پیر کرم شاہ، مولانا، تفسیر ضیاء القرآن، ضیاء القرآن پبلیکیشنز، لاہور، 252/4

إِنَّ هَذِهِ الْأَسْمَاءَ حَقِيقَةٌ لِلْخَالِقِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى؛ وَإِنْ كَانَتْ تُطْلَقُ عَلَى خَلْقِهِ حَقِيقَةً أَيْضًا. وَيَقُولُونَ: إِنَّ لَهُ عِلْمًا حَقِيقَةً وَقُدْرَةً حَقِيقَةً وَسَمْعًا حَقِيقَةً وَبَصَرًا حَقِيقَةً.[1]

”سلف صالحین اور ائمہ دین کا موقف یہ ہے کہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے اللہ عزوجل کی ذات کو جن صفات سے موصوف کیا ہے تو ہم بھی انہی صفات سے اللہ کی ذات کو موصوف کریں اور اس میں کسی قسم کی تحریف، تعطیل، تکییف اور تمثیل بیان نہ کریں۔[2] پس اللہ عزوجل کی ان صفات کی نہ تو نفی جائز ہے کہ جن کے ساتھ اللہ عزوجل نے خود اپنے آپ کو موصوف قرار دیا ہو اور نہ ہی اللہ عزوجل کی ان صفات کو مخلوق کی صفات کے مشابہ قرار دینا جائز ہے۔ اللہ عزوجل ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ اور ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ ہے۔ یعنی اس جیسا کوئی نہیں ہے، نہ تو اس کی ذات میں، نہ ہی اس کی صفات میں، اور نہ ہی اس کے افعال میں۔ اور نعیم بن حماد خزاعی رحمہ اللہ متوفی 228ھ کا کہنا ہے کہ جس نے اللہ عزوجل کو مخلوق کے ساتھ تشبیہ دی تو اس نے کفر کیا اور جس نے اس صفت کا انکار کیا کہ جس

[1] ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416ھ/1995م، 5/195-196

[2] أسماء وصفات کے باب میں یہ کل چار أصول سلف کے مذہب کا خلاصہ ہیں۔ تحریف کسی لفظ کو اس کے أصل معنی سے پھیر دینے کو کہتے ہیں اور تعطیل کسی۔ لفظ کے أصل معنی کو ختم کر دینے کو کہتے ہیں۔ تکییف معنی کی کیفیت بیان کرنے کو کہتے ہیں اور تمثیل کا معنی مثال بیان کرنا ہے۔ سلف صالحین کے موقف کے مطابق ”ید“ کا معنی قدرت بیان کرنا تحریف ہے کہ اصل معنی ہاتھ ہے اور قدرت معنی بیان کر کے اس لفظ کو حقیقی معنی سے مجازی معنی کی طرف پھیر دیا گیا ہے اور تحریف کسی۔ لفظ کو اس کے اصل معنی سے دوسرے معنی کی طرف پھیر دینے کو کہتے ہیں۔ تعطیل سے مراد اصل اور حقیقی معنی کا انکار ہے، چاہے وہ مجاز مراد لینے کے ذریعے ہو، یا تفویض کے ذریعے ہو کہ یہ کہا جائے کہ اس لفظ کا معنی ہم اللہ کے سپرد کرتے ہیں۔ اور سلف صالحین کے نزدیک یہ دونوں منع ہیں۔ اور تکییف سے مراد یہ ہے کہ ”ید“ سے مراد ہاتھ تو لے لیکن ساتھ میں اس ہاتھ کی کیفیت بیان کرنا شروع کر دے کہ وہ ایسا ہے، ویسا ہے، تو یہ سلف صالحین کے مذہب کے مطابق ممنوع ہے۔ اور تمثیل یہ ہے کہ یہ تو مان لے کہ ”ید“ کا معنی ہاتھ ہے لیکن ساتھ میں یہ بھی کہے کہ یہ انسانوں جیسا ہاتھ ہے وغیرہ وغیرہ تو یہ بھی سلف صالحین کے مذہب میں منع ہے۔

کے ساتھ اللہ عزوجل نے اپنے آپ کو موصوف کیا ہے، تو اس نے بھی کفر کیا۔ پس اللہ عزوجل اور رسول ﷺ نے اللہ کی ذات کو جن اوصاف سے موصوف کیا ہے تو ان میں تشبیہ کسی صورت جائز نہیں ہے۔ اور سلف صالحین کا مذہب ان دو انتہاؤں کے مابین ایک معتدل راہ ہے اور دو گمراہیوں کے مابین ہدایت کا رستہ ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اللہ کی صفات کا اثبات کریں اور مخلوق کے ساتھ ان صفات کی مماثلت کی نفی کریں۔ اللہ عزوجل کے قول ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ میں صفات باری تعالی کے لیے تشبیہ اور تمثیل بیان کرنے والوں کا رد ہے اور اللہ عزوجل کے قول ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ میں صفات کا انکار اور تعطیل کرنے والوں کا رد ہے۔ تمثیل بیان کرنے والے رات کے اندھوں کی مانند ہیں جبکہ صفات کا انکار کرنے والے دن کے بھی اندھے ہیں۔ تمثیل بیان کرنے والے ایسے خدا کی عبادت کرتے ہیں جو بت کی مانند ہے اور صفات کا انکار کرنے والے ایسے خدا کو پوجتے ہیں جو معدوم ہے۔ صفات کا اثبات کرنے والوں کا اس پر اتفاق ہے کہ اللہ عزوجل حقیقی معنی میں زندہ ہے، حقیقی معنی میں قدرت رکھتا ہے، حقیقی معنی میں سماعت اور بصارت رکھتا ہے، حقیقی معنی میں ارادہ کرتا ہے، حقیقی معنی میں کلام کرتا ہے۔ یہاں تک کہ معتزلہ جو کہ صفات کی نفی کرنے والے ہیں، انہوں نے بھی اللہ عزوجل کے حقیقی معنی میں متکلم، علیم اور قدیر ہونے کا اقرار کیا ہے جیسا کہ بقیہ امت کا موقف ہے۔ اور معتزلہ میں ایک جماعت تو ایسی بھی ہے جیسا کہ ابو العباس الناشی وغیرہ کہ ان کا کہنا ہے یہ اسماء، اللہ عزوجل کے لیے حقیقت جبکہ مخلوق کے لیے مجاز ہیں۔ اور جمہور معتزلہ، اشاعرہ، کلابیہ، کرامیہ، سالمیہ، حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ، اہل الحدیث اور صوفیاء کا موقف یہ ہے کہ تمام اسمائے حسنی، خالق کے لیے حقیقی معنی رکھتے ہیں اور مخلوق کے لیے بھی حقیقی معنی ہی رکھتے ہیں۔[1] اور اکثریت کا موقف یہ بھی ہے کہ

[1] اسمائے باری تعالی میں تو ان سب گروہوں اور سلفیہ کا موقف ایک ہی ہے کہ لفظ میں حقیقت

اللہ کی صفت علم، قدرت، سمع اور بصر سے بھی حقیقی معنی ہی مراد ہے۔"

کتاب وسنت میں موجود اللہ عزوجل کی صفات کی جب تاویل کی جاتی ہے تو انسان ایک ایسے خدا پر ایمان لا رہا ہوتا ہے کہ جو خود اس کے ذہن کی تخلیق ہو۔ سلف صالحین کتاب وسنت سے اللہ عزوجل کا تصور بناتے ہیں کہ جہاں وہ لے جائے، بس ہمارا خدا وہی ہے۔ اور بعض لوگ پہلے سے اپنے ذہن میں خدا کا ایک تصور رکھتے ہیں کہ وہ ایسا ہو سکتا ہے اور ایسا نہیں ہو سکتا، اور وہ ایسا ہو سکتا ہے اور ایسا نہیں ہو سکتا، کی بنیاد محض ان کے فلسفیانہ اور کلامی تصورات اور عقلی وذہنی معیارات ہیں۔ پس اہل تاویل کا منہج یہ ہے کہ اگر کتاب وسنت کا خدا ان کے فلسفیانہ تصورات اور عقلی اصولوں کے خلاف ہو تو وہ نصوص کی تاویل کر کے نصوص کو اپنے ذہن کے خدا کے مطابق ڈھال لیتے ہیں۔ ہمیں حکم اس خدا پر ایمان لانے کا ہے کہ جو محمد رسول اللہ ﷺ کا خدا ہے نہ کہ ایسے خدا پر کہ جس کی تشکیل میں انسانی ذہن ایک آلے (tool) کی حیثیت رکھتا ہو۔ وحی کوئی شیء (object) تھوڑی ہے کہ جس کی شرح وبیان میں عقل کو تحکم (authority) کا مقام حاصل ہو، اگرچہ معتزلہ وحی مثلاً قرآن مجید کو شیء (object) یعنی مخلوق ہی مانتے ہیں۔ بلاشبہ نصوص کے معانی کی شناخت میں عقل کی اہمیت مسلم ہے لیکن جب وہ نصوص کو معانی دے رہی ہوتی ہے تو اس وقت وہ اپنا خدا گھڑ رہی ہوتی ہے۔ اور کیا، نصوص کو اپنے معانی دینے میں شامل ہے اور کیا، نصوص کے معانی کی شناخت کا عمل ہے؟ یہ سلف صالحین کے منہج سے طے ہو گا نہ کہ کسی کے دعوی سے۔ اور وہ منہج، سلف صالحین نے، تحریف، تعطیل، تشبیہ اور تکییف کے اصولوں میں جمع کر دیا ہے کہ یہ چاروں صورتیں نصوص کو اپنے معانی دینے کی ہیں نہ کہ نصوص کے معانی شناخت کرنے کی۔ خدا کو سمجھنے میں عقل کی پوزیشن انفعالی (passive) ہو تو مطلوب ہے اور اگر فعال (active) ہو تو وہ خدا کو سمجھ نہیں رہی بلکہ خدا بنا رہی ہے، یہ توحید اسماء وصفات کے باب میں ایک اہم نکتہ ہے۔ اور محمد رسول

مراد ہو گی نہ کہ مجاز البتہ صفات کے باب میں ان کا باہمی اختلاف ہوا جیسا کہ ذکر گزر چکا۔

اللہ ﷺ کا خدا وہی ہے کہ جو کتاب وسنت میں بیان ہو چکا ہے، اور جس پر صحابہ، تابعین، تبع تابعین اور ائمہ دین رحمہم اللہ کا ایمان تھا کہ وہ خیر القرون میں سے تھے۔ پس قرآن مجید اور احادیث میں اللہ کا جو تعارف کروایا گیا ہے، اس کی تاویل نہیں کرنی چاہیے کہ اس سے اللہ کی حقیقی معرفت کبھی حاصل نہ ہو گی۔ اگر غور کریں تو توحید اسماء وصفات، جمالیاتی شعور کی تسکین ہے۔ اور اسماء وصفات کی تاویل اور تفویض کے ذریعے اس شعور کی تسکین اور سیرابی کے جمیع رستے بند کرنے کی سطحی کوشش کی گئی ہے۔[1] اور جمالیاتی شعور کی تسکین مشبہ کے منہج سے نہیں ہو سکتی کہ یہ بھی کوئی جمال ہے کہ اللہ عزوجل کو مخلوق کے مشابہ قرار دے دیا بلکہ سلف صالحین کے منہج سے ہی ممکن ہے کہ جس میں ذات باری تعالی کے حضور اور غیاب کو معلوم المعنی اور مجہول الکیفیہ کے ذریعے جمع کر لیا گیا ہے۔ ذات باری تعالی نہ کامل علم میں ہے اور نہ ہی کامل جہالت میں، نہ کمال حضور ہے اور نہ ہی کمال غیاب، اور یہی جمال کا منتہی ہے۔

۳-اسماء وصفات باری تعالی کے بارے ائمہ اربعہ کا عقیدہ

اسماء وصفات باری تعالی کے بارے ائمہ اربعہ کا موقف وہی ہے جو صحابہ، تابعین، تبع تابعین، فقہاء، محدثین، متقدمین اصولیین اور محققین صوفیاء کا ہے۔ قرآن مجید میں سات مقامات پر اس صفت کا ذکر ہے کہ اللہ عزوجل اپنے عرش پر مستوی ہوئے۔ اب بعض لوگ اس کی تاویل اس لیے کرتے ہیں کہ اگر ہم نے یہ مان لیا کہ اللہ عزوجل عرش پر ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا، وہ آئے گا، جبکہ سلف صالحین اس کو ایسے ہی مانتے تھے جیسا کہ یہ قرآن مجید میں بیان ہوا ہے۔ حضرت یحییٰ بن یحی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ ہم امام مالک رحمہ اللہ متوفی 179ھ کے پاس بیٹھے تھے کہ ایک شخص نے

---

[1] توحید أسماء وصفات کے بارے ائمہ اربعہ یعنی امام أبو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور صاحبین یعنی قاضی أبو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کا عقیدہ یہی ہے کہ وہ اس میں ظاہری لغوی معنی کو جاری کرتے ہیں اور کیفیت بیان نہیں کرتے۔ اس بارے ہم نے ماہنامہ محدث مارچ 2011ء کے شمارے میں اپنے ایک مضمون "کیا صفات الہیہ میں ائمہ اربعہ مفوضہ ہیں؟" میں تفصیلی گفتگو کی ہے۔

سوال کیا کہ اللہ عزوجل عرش پر کس طرح مستوی ہے تو امام مالک رحمہ اللہ کو یہ سوال سن کر پسینے چھوٹ گئے اور انہوں نے اپنا سر جھکا لیا اور تھوڑی دیر بعد فرمایا:

الِاسْــتِوَاءُ غَيْرُ مَجْهُولٍ، وَالْكَيْفُ غَيْرُ مَعْقُولٍ، وَالْإِيمَانُ بِهِ وَاجِبٌ، وَالسُّؤَالُ عَنْهُ بِدْعَةٌ، وَمَا أَرَاكَ إِلَّا مُبْتَدِعًا، فَأَمَرَ بِهِ أَنْ يَخْرُجَ.[1]

"اللہ کا عرش پر مستوی ہونا معلوم ہے۔ اور اس کی کیفیت سمجھ سے بالاتر ہے۔ اور اس کے عرش پر مستوی ہونے پر ایمان لانا واجب ہے۔ اور اس بارے مزید سوال کرنا بدعت ہے۔ اور میرا خیال ہے کہ تو بھی بدعتی ہے۔ پس امام مالک رحمہ اللہ نے اس شخص کے بارے حکم دیا کہ اسے ان کی مجلس سے اٹھا دیا جائے تو اسے ان کی مجلس سے اٹھا دیا گیا۔"

معروف مالکی فقیہ امام ابن عبد البر رحمہ اللہ متوفی 463ھ لکھتے ہیں:

أهل السـنة مجموعون عَلَى الْإِقْرَارِ بِالصِّـفَاتِ الْوَارِدَةِ كُلِّهَا فِي الْقُرْآنِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِيمَانِ بِهَا وَحَمْلِهَا عَلَى الْحَقِيقَةِ لَا عَلَى الْمَجَازِ إِلَّا أَنَّهُمْ لَا يُكَيِّفُونَ شَـيْئًا مِنْ ذَلِكَ وَلَا يَحُدُّونَ فِيهِ صِـفَةً مَحْصُـورَةً وَأَمَّا أَهْلُ الْبِدَعِ وَالْجَهْمِيَّةُ وَالْمُعْتَزِلَةُ كُلُّهَا وَالْخَوَارِجُ فَكُلُّهُمْ يُنْكِرُهَا وَلَا يَحْمِلُ شَـيْئًا مِنْهَا عَلَى الْحَقِيقَةِ وَيَزْعُمُونَ أَنَّ مَنْ أَقَرَّ بِهَا مُشَبِّهٌ وَهُمْ عِنْدَ مَنْ أَثْبَتَهَا نَافُونَ لِلْمَعْبُودِ وَالْحَقُّ فِيمَا قَالَهُ الْقَائِلُونَ بِمَا نَطَقَ بِهِ كِتَابُ اللَّهِ وَسُنَّةُ رَسُولِهِ وَهُمْ أَئِمَّةُ الْجَمَاعَةِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ.[2]

"اہل سنت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جو صفات باری تعالی کتاب و سنت میں موجود ہیں تو ان کا اثبات کیا جائے گا، ان پر ایمان لایا جائے گا، اور انہیں حقیقی معنی پر محمول کیا جائے گا، اور ان کا مجازی معنی مراد نہیں لیا جائے گا۔ البتہ اہل سنت ان صفات کی کیفیت بیان نہیں کرتے اور نہ ہی ان کی تحدید کرتے ہیں۔ اور اہل بدعت یعنی جہمیہ، معتزلہ اور خوارج وغیرہ ان صفات کا انکار

---

[1] البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي الخراساني، (المتوفى: 458هـ)، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، دار الآفاق، بيروت، الطبعة الأولى، 1401ھ، ص 116

[2] ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري القرطبي، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387 هـ، 145/7

کرتے ہیں اور ان کو حقیقی معنی پر محمول نہیں کرتے اور ان کا خیال یہ ہے کہ جو ان صفات سے حقیقی معنی مراد لے تو وہ مشبہ ہے۔اور اہل سنت کی رائے میں یہ سارے گروہ معبود بر حق کا انکار کرنے والے ہیں۔اور اس مسئلے میں حق رائے وہی ہے جو اہل سنت والجماعت کے ائمہ کی ہے کہ کتاب وسنت کی صفات کا اثبات کیا جائے گا۔"

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ متوفی 150ھ فرماتے ہیں:

وله يد و وجه ونفس كما ذكره االله تعالىٰ في القرآن، فما ذكره االله تعالىٰ في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف، ولايقال إن يده: قدرته أو نعمته لأن فيه إبطال الصفة وهو قول أهل القدر والاعتزال ولكن يده صفته بلا كيف وغضبه ورضاه من صفات االله تعالىٰ بلا كيف.[1]

"اللہ عزوجل کے لیے ہاتھ، چہرہ اور نفس ثابت ہے جیسا کہ اللہ عزوجل نے ان صفات کا قرآن میں اِثبات کیا ہے۔پس اللہ عزوجل نے قرآن مجید میں اپنے لیے ہاتھ، چہرہ اور نفس کی جو صفات بیان کی ہیں تو وہ بلا کیفیت ہیں۔ اور یہ کہنا درست نہیں ہے کہ اللہ کے ہاتھ سے مراد اس کی قدرت ہے یا اس کی نعمت ہے کیونکہ اس طرح کے قول سے اللہ کی صفت باطل قرار پاتی ہے اور یہ کام معتزلہ اور قدریہ کرتے ہیں۔ لیکن ید اللہ عزوجل کی صفت ہے بلا کیفیت کے۔ اور اللہ کا غضب اور اس کی رضا اس کی صفات ہیں بلا کیفیت۔"

مشہور حنفی فقیہ فخر الاسلام امام بزدوی رحمہ اللہ متوفی 482ھ لکھتے ہیں:

(فهو له صفات بلا كيف) أي أصلها معلوم ووصفها مجهول لنا فلا يبطل الأصل المعلوم بسبب التشابه والعجز عن درك الوصف، رُوي عن أحمد بن حنبل رحمه االله تعالىٰ أن الكيفية مجهول والبحث عنه بدعة.[2]

[1] أبو حنيفة، نعمان بن ثابت، الفقه الأكبر مع شرحه: مكتبة الفرقان، 1419ھ، ص27

[2] البزدوي، أُصولِ بزدوی، جاوید پریس، کراچی ص 3

”(پس یہ اللہ کی صفات ہیں بلا کیفیت کے) یعنی ان صفات کا حقیقی اور اصلی معنیٰ معلوم ہے جبکہ کیفیت مجہول ہے۔ پس ان صفات کے حقیقی اور اصلی معنی کا انکار اس وجہ سے نہ کیا جائے گا کہ اس سے مخلوق کے ساتھ (صفات میں) تشابہ لازم آتا ہے اور اس وجہ سے بھی اس حقیقی و اصلی معنی کا انکار نہیں ہو گا کہ اس کی کیفیت کا اِدراک ممکن نہیں ہے۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ صفات کی کیفیت مجہول ہے اور اس کیفیت کے بارے بحث کرنا بدعت ہے۔“

مشہور حنفی فقیہ شمس الائمہ امام سرخسی رحمہ اللہ متوفی 483ھ لکھتے ہیں:

وكذلك الوجه واليد على نص االله تعالىٰ في القرآن معلوم وكيفيية ذلك من المتشابه فلا يبطل به الأصل المعلوم. والمعتزلة ــ خذلهم االله ـــ لاشتباه الكيفية عليهم أنكروا الأصل فكانوا بإنكارهم صفات االله تعالىٰ وأهل السنة والجماعة ـ نصرهم االله ـ أثبتوا ما هو الأصل المعلوم بالنص وتوقفوا فيما هو المتشابه وهو الكيفية ولم يجوزوا الاشتغال بطلب ذلك.[1]

”اس طرح کا معاملہ صفتِ ید اور صفتِ وجہ کا بھی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اُنہیں قرآن میں بیان کیا ہے تو اُن کا معنی معلوم ہے لیکن ان کی کیفیات متشابہ ہیں۔ پس کیفیت کے متشابہ ہونے کی وجہ سے حقیقی و اصلی معنی باطل قرار نہیں پائے گا۔ جہاں تک معتزلہ کا تعلق ہے، اللہ انہیں رسوا کرے، انہوں نے صفات کی کیفیت کے مشتبہ ہو جانے کی وجہ سے ان کے حقیقی معنی کا بھی انکار کر دیا پس وہ اللہ کی صفات کے منکر بن گئے۔ جبکہ اہل سنت والجماعت، اللہ تعالیٰ ان کی مدد و نصرت فرمائے، صفات کی نصوص کے حقیقی و صلی معنی کا اثبات کرتے ہیں اور ان صفات میں جو چیز متشابہ ہے، اس میں توقف کرتے ہیں اور وہ متشابہ چیز ان کی کیفیت ہے۔ اور اس کیفیت کے پیچھے پڑنے کو اہل سنت جائز قرار نہیں دیتے ہیں۔“

[1] السرخسی، أصول السرخسی، دار الکتاب العلمیہ، بیروت، ص 170

امام شافعی رحمہ اللہ متوفی 204ھ کا عقیدہ بھی صفات کے بارے یہی ہے جیسا کہ وہ کہتے ہیں کہ:

القول في السـنة التي أنا عليها، ورأيت عليها الذين رأيتُهم، مثل سـفيان ومالك وغيرهما: الإقرار بشـهادة أن لا إلٰه إلا الله وأن محمدًا رسول الله وأن الله تعالىٰ على عرشه في سمائه يقرب من خلقه كيف شـاء، وأن الله تعالىٰ وينزل إلى السـماء الدنيا كيف شاء.[1]

"جس طریقہ کار کو میں نے اختیار کیا اور جس منہج پر میں نے امام سفیان ثوری اور امام مالک رحمہما اللہ کو دیکھا ہے، وہ یہ ہے کہ ہم اس کا اقرار کریں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور بلاشبہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں اور اللہ تعالیٰ عرش پر آسمان میں ہے اور اپنی مخلوق سے بھی قریب ہوتا ہے، جیسے وہ چاہتا ہے۔ اور آسمان دنیا پر وہ نزول فرماتا ہے جیسے چاہتا ہے۔"

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ متوفی 241ھ کا بھی یہی عقیدہ ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

نحن نؤمن بأن الله علىٰ العرش، كيف شـاء وكما شـاء، بلا حد، ولاصفة يبلغها واصف أو يحده أحد، فصفات الله له ومنه، وهو كما وصف نفسه﴿لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ﴾.[2]

"ہم اس بات پر ایمان رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہے، جیسے اور جس طرح اس نے چاہا، بغیر کسی حد کے کہ جسے کوئی بیان کرے، اور بغیر کسی کیفیت کے، کہ جسے کوئی بتلائے۔ پس اللہ کی صفات اسی سے ہیں اور اسی کے لیے ہیں۔ اور اللہ عزوجل ایسے ہی ہیں جیسے اُنھوں نے اپنے آپ کو موصوف کیا ہے۔ اور نگاہیں اللہ عزوجل کا احاطہ نہیں کر سکتیں۔"

یہ تمام اقوال ائمہ دین سے صحیح اسناد کے ساتھ ثابت ہیں کہ جن کتب کا ہم نے

---

[1] الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، العلو للعلي الغفار في إيضـاح صحيح الأخبار وسـقيمها، مكتبة أضـواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، 1416هـ-1995م، ص 165

[2] درء تعارض العقل والنقل: 254/1، دار الكنوز الأدبية، الرياض

حوالہ بیان کیا ہے، ان میں ان اقوال کی اسناد بھی موجود ہیں۔ امام ذہبی رحمہ اللہ نے بھی اس باب میں صحیح سند اور بنیادی مصادر کے حوالوں کے ساتھ ائمہ کے اقوال بیان کرنے کا اہتمام کیا ہے۔ اور اس کے خلاف جو کچھ ائمہ دین کی طرف منسوب کیا جاتا ہے تو وہ ہمارے مطالعہ میں ہے لیکن ہماری تحقیق میں وہ دو حال سے خالی نہیں ہے؛ یا تو صحیح سند سے ثابت نہیں ہے یا پھر اس میں تحریف کی گئی ہے۔ مثلاً علامہ ابن جوزی رحمہ اللہ نے ابن عقیل رحمہ اللہ کی شاگردی کی وجہ سے صفات میں تاویل کی جو نسبت امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کی طرف کی ہے تو حنابلہ کے جلیل القدر ائمہ نے اسے علامہ کے اوہام سے زیادہ وقعت نہیں دی ہے۔ اسی طرح امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کی طرف صفت اتیان (آنا) کی تاویل کی جو نسبت کی گئی ہے تو اس روایت کے بارے حنابلہ میں پانچ اقوال ہیں کہ جن میں سے معروف ترین یہی ہے کہ وہ روایت حنبل رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ جن کے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے تفردات جمہور حنابلہ کے ہاں قابل قبول نہیں ہیں جیسا کہ ابو بکر الخلال رحمہ اللہ وغیرہ کا موقف ہے جبکہ صحیح قول کے مطابق امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا یہ قول آزمائش کے زمانے میں خلق قرآن کے مسئلے میں جہمیہ کو الزامی جواب تھا جیسا کہ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اس بارے یہی نقل کیا ہے۔ [1]

۴۔ سلف صالحین اور ائمہ اربعہ کے عقیدہ کے عقلی و منطقی دلائل

تاویل اور تفویض کا عقیدہ کتاب وسنت کی نصوص کے علاوہ عقل و منطق کے بھی خلاف ہے۔ سلف صالحین اور ائمہ اربعہ ایک بات تو یہ کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے لفظ "ید" کو اپنے لیے استعمال کیا ہے تو ایک تو اس لفظ میں تاویل یعنی مجازی معنی مراد لینا جائز نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن میں اصل حقیقت ہے یعنی حقیقی معنی مراد ہوگا اور مجازی معنی اس وقت لیا جائے گا جبکہ اس کا کوئی قرینہ ہو۔ گفتگو اور خطاب

[1] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني، الاستقامة، جامعة الإمام محمد بن سعود، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، 1403ھ، 75/1

کا یہ ایک تسلیم شدہ اُصول ہے کہ کلام میں اصل حقیقت ہوتی ہے، چاہے وہ حقیقتِ لغوی ہو یا عرفی یا شرعی۔ مجازی معنی مراد لینے کے لیے کوئی دلیل چاہیے یعنی کلام میں مجاز مراد لینا دلیل کا متقاضی ہے۔ اگر تو کلام میں مجاز کو اصل مان لیا جائے تو کلام کا معنی کبھی متعین ہو ہی نہیں ہو سکتا کیونکہ ہر کسی کا مجاز اپنا ہو گا جیسا کہ اہل تاویل کا اللہ کی صفات کے مجازی معانی بیان کرنے میں کبھی بھی اتفاق نہ ہو سکا۔ جہمیہ، معتزلہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ سب صفات کی تاویل کرتے ہیں لیکن ان کی تاویلات بھی باہم مختلف ہوتی ہے اور کسی ایک تاویل پر ان کا اتفاق نہیں ہے جبکہ دوسری طرف سلف صالحین اور ائمہ اربعہ حقیقی معنی مراد لیتے ہیں لہٰذا ان میں اتفاق ہے۔ اور اتفاق کی وجہ یہ بھی ہے کہ حقیقت ہمیشہ ایک ہی ہوتی ہے۔

یہ تو ان لوگوں کے اعتبار سے بات ہوگئی کہ جو مجاز کے قائل ہیں لیکن علماء کے ایک موقف کے مطابق نہ تو لغت عرب میں مجاز ہے اور نہ ہی قرآن مجید میں ہے۔ اور علماء کے ایک اور موقف کے مطابق لغت میں تو مجاز ہے لیکن قرآن مجید میں نہیں ہے۔ یہ موقف ابو اسحاق اسفرائینی، داؤد ظاہری، امام ابن تیمیہ، امام ابن قیم، علامہ شنقیطی، شیخ محمد بن صالح العثیمین اور شیخ بن باز رحمہم اللہ وغیرہ کا ہے۔ ان علماء کے نزدیک معنی کبھی لفظ میں حقیقت ہوتا ہے اور کبھی جملے میں اور جب جملے میں وہ حقیقت ہوتا ہے تو اسے متاخرین مجاز کہہ دیتے ہیں لیکن در حقیقت وہ مجاز نہیں بلکہ زبان کا ایک اسلوب ہوتا ہے۔ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے مجاز کا جو رد کیا ہے تو اس کی تین بنیادی وجوہات دو ہیں؛ ایک تو زبان کے بارے ان کا نقطہ نظر کہ زبان وضع نہیں بلکہ الہام ہوتی ہے اور ان کی یہ بات شرعی اور تاریخی اعتبار سے درست معلوم ہوتی ہے کہ جس کی تفصیل ہم نے اپنی کتاب "اسلامی نظریہ حیات" میں کسی قدر بیان کر دی ہے۔ اور دوسرا یہ کہ جہمیہ، معتزلہ، باطنیہ اور روافض وغیرہ جیسے باطل فرقوں نے لغت کے جس اصول کو بنیاد بنا کر قرآن مجید کی تفسیر کو کھیل اور تماشا بنا لیا، وہ مجاز ہی کا اصول ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ اسی اصول کو بنیاد بنا کر اسماء و صفات کی آیات کے ساتھ کھلواڑ

کیا گیا۔ اور تیسرا ان کا کہنا یہ ہے کہ صحابہ، تابعین، تبع تابعین، فقہاء، ائمہ دین اور متقدمین ائمہ لغت مجاز کے اس تصور سے ناواقف تھے کہ جسے متاخرین نے ایک پوری سائنس بنا دیا ہے۔ مثال کے طور امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "الرسالۃ" میں مجاز کا کوئی ذکر نہیں کیا حالانکہ وہ قرآن مجید سے استدلال اور استنباط کے اصولوں پر بنیادی ترین مصدر ہے۔ اسی طرح امام محمد الشیبانی رحمہ اللہ کی کتب اصول میں بھی اس کا ذکر نہیں ملتا بلکہ بطور اصطلاح اس کا ذکر چوتھی صدی ہجری میں ملتا ہے۔ اس بارے تفصیلی کلام ہم اپنے ایک مقالے بعنوان "قرآن مجید میں مجاز" میں بیان کریں گے جو کہ زیر ترتیب ہے، ان شاء اللہ!

یہ تو تاویل کی بات ہوئی اور رہی تفویض تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ کلام مخاطب کی سمجھ سے بالاتر رہے۔ اور جو کلام مخاطب کو سمجھ نہ آئے اسے فصیح اور بلیغ کلام نہیں کہتے۔ پس صفات میں تفویض کا عقیدہ مان لینے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ جب کوئی ہم سے یہ پوچھے کہ ﴿ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ﴾ یا ﴿بَلْ يَدٰهُ مَبْسُوْطَتٰنِ﴾ یا ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ وغیرہ جیسی قرآنی آیات کے کیا معنی ہیں؟ تو ہم یہ جواب دیں کہ ان آیات کا معنی اللہ ہی کو معلوم ہے، ہمیں اس کا علم نہیں ہے۔ اگر کلام کا معنی ہی واضح نہ ہو تو وہ کلام فصیح و بلیغ کیسے کہلائے گا؟ اللہ کی ذات اس سے بہت منزہ ہے کہ ایسا مبہم کلام کرے جو جمیع مخاطبین میں سے کسی کو سمجھ ہی نہ آئے۔ بلکہ اس کے برعکس اللہ تعالیٰ تو یہ فرماتے ہیں:

﴿إِنَّا أَنزَلْنٰهُ قُرءٰنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُم تَعقِلُونَ﴾ [سورۃ یوسف: 2]

"بلاشبہ ہم نے اسے عربی قرآن بنا کر نازل کیا ہے تاکہ تم اسے سمجھو۔"

اسی طرح جب اللہ عزوجل نے اپنے لیے "ید" کا لفظ استعمال کیا تو اگرچہ اس کی کنہ اور مکمل حقیقت ہمیں معلوم نہ بھی ہو لیکن یہ تو معلوم ہے کہ "ید" سے مراد پاؤں، آنکھیں، چہرہ، ذات وغیرہ نہیں ہوتی۔ گویا آپ نے "ید" کے معانی سے ایک لمبی چوڑی فہرست کو جب خارج کر دیا تو "ید" کا کچھ معنی تو از خود متعین ہو گیا۔ یعنی اگر

"اہل تفویض" سے یہ کہا جائے کہ کیا صفتِ ید سے مراد صفتِ عین ہو سکتی ہے تو ان کا جواب کیا ہو گا؟ پس "ید" کی حقیقت معلوم ہے جبکہ اس حقیقت کی کیفیت معلوم نہیں ہے۔ تفویض در اصل جہالت ہی کا اظہار ہے اور اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ نبی کریم ﷺ، انبیاء اور صحابہ کی جماعت بھی اللہ کی ذات اور صفات سے جاہل تھی، معاذ اللہ! لہٰذا تفویض کسی صورت معقول منہج نہیں ہے۔ اور رہی سلف صالحین کی طرف تفویض کی نسبت تو یہ درست نہیں ہے اور محقق قول یہی ہے کہ سلف جس تفویض کے قائل ہیں، وہ کیفیت میں تفویض ہے نہ کہ معنی میں۔ اور اس بارے مستقل تحقیقات موجود ہیں۔

۵۔ معنی اور کیفیت میں فرق کی بحث اور تجسیم کا طعن

اہل تاویل اور اہل تفویض نے یہ جو اعتراض کیا ہے کہ صفات کا حقیقی معنی مراد لینے سے تجسیم لازم آتی ہے تو یہ اعتراض درست نہیں ہے۔ اہل تاویل کے لیے تو اس اعتراض کا الزامی جواب یہ ہے کہ انہوں نے اللہ عزوجل کے لیے وجود، قدرت، ارادہ، کلام، سمع، بصر وغیرہ کا اثبات کیا ہے اور اس کا حقیقی معنی مراد لیا ہے۔ پس اہل تاویل جب ان صفات کو حقیقی معنی پر باقی رکھتے ہیں اور ان کی تاویل نہیں کرتے تو یہ اعتراض خود ان کی طرف لوٹ آتا ہے کہ وہ تجسیم کے قائل ہیں یا نہیں؟ کیا صفت کلام کے مان لینے سے منہ اور جبڑوں کے ہونے کا طعن پیدا نہیں کیا جا سکتا؟ یا صفت ارادہ کے لیے دل کے ہونے کا اعتراض پیدا نہیں کیا جا سکتا؟ یا صفت سماعت اور بصارت کے لیے کان اور آنکھیں ہونے کے سوالات پیدا نہیں ہو سکتے؟ اگرچہ ان سوالات کے جواب دینے میں، خاص طور صفتِ کلام میں، اہل تاویل بہت دور نکل گئے کہ کلام کو "کلام نفسی" بنا دیا کہ جو ایک اعتبار سے گونگا پن ہی ہے کہ انسان اپنے نفس میں ہی کلام کرتا رہے حالانکہ قرآن مجید نے صفت کلام اسے کہا ہے کہ جسے موسی کلیم اللہ علیہ السلام نے سنا اور محمد رسول اللہ ﷺ نے مکالمہ کیا۔

جہاں تک اہل تفویض کا معاملہ ہے تو ان سے سوال یہ ہے کہ وہ اللہ کے وجود (یعنی

موجود ہونے) میں بھی تفویض کے قائل ہیں یا نہیں؟ اگر تو وہ وجود میں بھی تفویض کے قائل ہیں تو تشکیک لازم آتی ہے یعنی وجود باری تعالی میں تفویض کا معنی یہ ہو گا کہ ہمیں یہ نہیں معلوم کہ وجود کا معنی کیا ہے؟ اور اس کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ ہم اللہ کے وجود یعنی ہونے اور نہ ہونے کا معاملہ بھی اللہ کے سپرد کر دیں۔ اور یہی تشکیک (agnosticism) ہے کہ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم نہ تو اللہ کے وجود کا انکار کرتے ہیں اور نہ ہی اقرار کرتے ہیں۔ اگر تو اہل تفویض وجود کا حقیقی معنی مراد لیتے ہیں تو ان پر بھی تجسیم کا اعتراض لازم آتا ہے کیونکہ وجود تو کسی شے کا ہوتا ہے اور معدوم کا کوئی وجود نہیں ہوتا اور شیء کا تصور لامحالہ آپ کو جسم کی طرف لے جاتا ہے کہ انسانی ذہن کی مجبوری ہے۔

امر واقعہ یہ ہے کہ صفات باری تعالی کے باب میں سلف صالحین اور ائمہ اربعہ کے موقف کو اہل تاویل اور اہل تفویض نے صحیح طرح بیان نہیں کیا ہے۔ سلف صالحین کے موقف کا خلاصہ یہ ہے کہ اسماء وصفات باری تعالی معلوم المعنی اور متشابہ الکیفیہ ہیں یعنی ان کا معنی معلوم ہے جبکہ کیفیت متشابہ ہے۔ اور جب تک اس موقف میں متشابہ الکیفیہ کی قید ہے تو تجسیم لازم نہیں آتی کہ متشابہ الکیفیہ لفظ کے معنی ہی کا دوسرا پہلو ہے۔ پس متشابہ الکیفیہ سے یہ معلوم ہوا کہ حقیقت ایک پہلو سے نامعلوم ہے جیسا کہ معلوم المعنی سے یہ معلوم ہوا کہ حقیقت ایک پہلو سے معلوم ہے۔ پس سلف صالحین حقیقت کے تمام پہلوؤں سے ادراک کے قائل نہیں ہیں بلکہ ایک پہلو سے ادراک کے قائل ہیں۔ جنہیں سلف صالحین کے موقف میں تجسیم نظر آتی ہو تو وہ متشابہ الکیفیہ کے الفاظ پر ذرا غور کریں تو ان کی غلط فہمی جاتی رہے گی۔

دوسری بات یہ ہے کہ سلف صالحین کے نزدیک صفت قدم کا حقیقی معنی ثابت ہے اور یہی اس کا مرادی معنی ہے۔ قدم اپنے حقیقی معنی میں "نص" ہے اور اس میں تفویض اس لیے نہیں ہو سکتی کہ صفت قدم سے کم از کم صفت ید مراد نہیں ہے۔ پس ایک دوسری صفت مراد نہ ہونے سے صفت قدم کے معنی کی کچھ تو تحدید ہو گئی۔ جب

کچھ تحدید ہو گئی تو تفویض نہ رہی۔ پس صفت قدم اپنے حقیقی معنی میں" ما سیق الکلام لأجله" یعنی جس مقصد سے کلام لایا گیا ہے، کے مقصود میں ہے، لیکن متشابہ الکیفیہ کی قید کے ساتھ، اور اس پر مزید سوال یا غور و فکر یا وضاحت کرنے کے بدعت ہونے کے فتوی کے ساتھ۔

یہ صرف صفات کا مسئلہ نہیں ہے بلکہ جمیع امور غیبیہ کا بھی ہے۔ جنت کا لفظ جو قرآن مجید میں استعمال ہوا ہے، اس کا معنی معلوم ہے لیکن اس کا کوئی کامل مصداق ہمارے علم میں نہیں ہے۔ یعنی جنت کا معنی باغ ہے لیکن اس کی کیفیت متشابہ ہے۔ پس اگر کوئی یہ کہے کہ جنت سے مراد بازار ہے یا ایئر پورٹ ہے تو یہ تحریف ہے اور درست نہیں ہے۔ اور اگر کوئی یہ کہے کہ جنت کا معنی معلوم نہیں ہے تو یہ تفویض ہے اور یہ بھی درست نہیں ہے۔ اور اگر کوئی یہ کہے کہ جنت کا معنی معلوم ہے لیکن کیفیت متشابہ ہے تو یہ سلف صالحین کا موقف ہے کہ جنت کا معنی معلوم بھی ہے اور نہیں بھی معلوم۔ یعنی جنت کا کل معنی معلوم نہیں ہے کہ وہ کسی آنکھ نے دیکھا نہیں، کسی کان نے سنا نہیں اور کسی دل پر اس کا خیال نہیں گزرا جبکہ جنت کا اصل معنی معلوم ہے۔ یہی قاعدہ جنات، ملائکہ، روح، جنت، جہنم، میزان وغیرہ کے بارے بھی جاری ہو گا۔ کیا ان سب قرآنی اصطلاحات میں تفویض مراد ہے؟ یا ان کی تاویل ہو گی؟ یا ان کا اصل معنی معلوم ہے اور کیفیت متشابہ ہے؟

اور اگر صفات باری تعالی کے بارے وارد ہونے والی نصوص میں تاویل کر بھی لی جائے تو مجاز مراد لینے کی صورت میں لفظ سے حقیقت زائل نہیں ہوتی۔ اگر حقیقت زائل ہو جائے تو لفظ قائم نہ رہے گا بلکہ ختم ہو جائے گا کیونکہ لفظ سے حقیقت کو زائل کر کے اس کے مجاز کا کوئی تصور ممکن ہی نہیں ہے۔ اس کو اس طرح بھی بیان کیا جا سکتا ہے کہ مجاز تو حقیقت کے بعد وجود میں آئے گا۔ اگر لفظ کی حقیقت ہی نہیں ہے تو مجاز کہاں سے درست ہو گا کہ مجاز تو لفظ کو حقیقت سے پھیرنے کا نام ہے۔ پس مجاز مراد لینے کی صورت میں بھی حقیقت باقی ہی رہتی ہے لہٰذا اس کا انکار ممکن نہیں ہے۔

اسی طرح "ید" کا معنی کسی کو لغت سے دیکھنے کی ضرورت نہیں ہے کہ یہ معاشرے میں معروف الفاظ ہیں۔ پس اردو میں "ید" کا ترجمہ ہاتھ کیا جائے گا جیسا کہ تمام اردو مترجمین نے قرآن مجید کے ترجمہ میں "ید" کا معنی ہاتھ ہی بیان کیا ہے اور ہاتھ کا معنی سب اہل لغت جانتے ہیں۔ پس "ید" کا جو معنی معروف ہے، اہل زبان اس کو جانتے ہیں اور وہی صفتِ ید میں بھی مراد ہے لیکن اس اضافے کے ساتھ کہ یہ معنی کیفیت میں متشابہ ہے یعنی صفتِ ید کا مصداق دنیا میں موجود نہیں ہے۔ پس معنی کے اعتبار سے مصداق دنیا میں موجود ہے لیکن کیفیت کے اعتبار سے نہیں ہے۔ ہم جب کہتے ہیں کہ زید آیا اور گھوڑا آیا تو دونوں کا آنا ثابت ہے اگرچہ دونوں کا آنا ایک جیسا نہیں ہے۔ زید کا چہرہ اور گھوڑے کا چہرہ میں لفظ چہرہ دونوں عبارتوں میں اپنے حقیقی معنی میں ہے اگرچہ چہرے کی نوعیت اور کیفیت میں بہت فرق ہے۔ پس ملائکہ اور جنات بھی آتے ہیں لیکن ان کا آنا انسان کی طرح ہے بھی اور نہیں بھی۔ پس من جملہ انسان، جن اور فرشتے کا آنا ایک ہی معنی میں ہے لیکن تفصیل مختلف ہے جس طرح جنت کی شراب، دودھ، شہد اور پانی اصل معنی میں دنیا کی شراب، دودھ، شہد اور پانی کے ساتھ مشترک ہیں جبکہ تفصیل میں مختلف ہیں۔ پس تکنیکی زبان میں اللہ کا ہاتھ اور انسان کا ہاتھ یہ اسمائے "متواطئہ" ہیں کہ جن کے مسمیات کے مابین قدر مشترک بھی ہے اور مسمیات میں اختلاف یا تضاد بھی ہے۔ [1]

پس سلف صالحین کے موقف میں معلوم المعنی کی وجہ سے تفویض نہیں ہے اور متشابہ الکیفیہ ہونے کی وجہ سے تجسیم نہیں ہے۔ یہ کل خلاصہ ہے۔ باقی کسی بھی نظام فکر کے معانی ضروری نہیں کہ پہلی بار ذہن کی گرفت میں آ جائیں کیونکہ بعض اوقات وہ ذہنی سے زیادہ وجودی ہوتے ہیں کہ جنہیں سوچنے سے زیادہ محسوس کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، اور عموماً یہی ہوتا ہے کہ وقت کے ساتھ جیسے جیسے مطالعہ بڑھتا جاتا ہے تو ان معانی کی ذہنی اور وجودی کیفیات کھلتی چلتی جاتی ہیں۔ متاخرین اہل علم

---

[1] مجموع الفتاوی: 212/5

میں سلفیت کا معیاری ورژن اسے ہی سمجھا جاتا ہے جو ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے پیش کیا ہے اور ابن تیمیہ رحمہ اللہ بہت بڑا فلسفیانہ دماغ ہے، ان کی بات اتنی سادہ نہیں ہوتی کہ جتنی ان کے ناقدین بلکہ ان کے پیروکار بھی سمجھتے ہیں۔ اور انہوں نے مجموع الفتاوی، منہاج السنة النبوية، بيان تلبيس الجهمية، الجواب الصحيح، درء تعارض العقل والنقل، الرد على المنطقيين وغیرہ میں عقل و نقل کو استعمال کرتے ہوئے جس طرح توحید اسماء وصفات کا اثبات ثابت ہے، وہ کسی معجزے سے کم نہیں ہے۔ اور ابن بطوطہ متوفی 779ھ کا یہ بیان کہ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے صفت نزول کی کیفیت منبر سے اتر کر بیان کی، امام رحمہ اللہ پر جھوٹ، بہتان اور کذب ہے کہ جس کے انکار کے لیے اتنا کہنا ہی کافی ہے کہ اس مسئلے میں امام صاحب رحمہ اللہ کی ہر دوسری عبارت ایسی ہے جو صفات کی کیفیت بیان کرنے کے رد میں ہے۔ علاوہ ازیں اس موضوع پر مستقل مقالات بھی موجود ہیں کہ ابن بطوطہ نے جس سال دمشق کا سفر کیا، اس سال امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ جیل میں قید تھے۔[1]

٦- اللہ کہاں ہے؟

الف: کتاب وسنت کا موقف

قرآن مجید میں سات مقامات پر یہ نقل ہوا ہے کہ ہمارا رب زمین اور آسمانوں کی تخلیق کے بعد عرش پر بلند ہوا کہ جس یہ بھی معلوم ہوا کہ زمین اور آسمانوں کی تخلیق سے پہلے وہ عرش پر بلند نہ ہوا تھا۔ ارشاد باری تعالی ہے:

﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الأعراف:54]

"بلاشبہ تمہارا رب وہ ہے کہ جس نے زمین اور آسمانوں کو چھ دنوں میں پیدا کیا اور پھر عرش پر مستوی ہوا۔"

[1] أحمد بن إبراهيم بن حمد بن محمد (المتوفى: 1327هـ)، توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1406هـ، 497/1

یہی مضمون سورۃ یونس، سورۃ رعد، سورۃ طہ، سورۃ فرقان، سورۃ سجدۃ اور سورۃ حدید میں بھی منقول ہے۔[1] اگر تو اللہ کے عرش پر بلند ہونے کا معنی یہ بیان کریں کہ اس سے مراد اس کا غلبہ اور اقتدار ہے تو اللہ کا غلبہ اور اقتدار تو زمین اور آسمانوں کی تخلیق سے پہلے بھی موجود تھا۔ اگر غلبہ اور اقتدار کا معنی مراد لے بھی لیا جائے تو سوال یہ ہے کہ یہ غلبہ اور اقتدار کس پر حاصل ہوا؟ عرش، زمین اور آسمانوں کی تخلیق سے پہلے سے ہی موجود تھا تو کیا اس وقت اللہ عزوجل کو عرش کا غلبہ اور اقتدار حاصل نہ تھا؟ اور اگر اس کا معنی یہ کریں کہ اس سے مراد قصد اور ارادہ ہے کہ اللہ عزوجل نے عرش بنانے کا ارادہ اور قصد کیا تو پہلی بات تو یہ ہے کہ عربی زبان میں "استوی علی" کا محاورہ قصد اور ارادے کے لیے نہیں آتا بلکہ قصد اور ارادے کے لیے "استوی إلی" کا محاورہ استعمال ہوتا ہے کہ جیسا کہ ارشاد باری تعالی "ثم استوی إلی السماء" ہے کہ پھر اللہ عزوجل نے آسمان کے بنانے کا قصد کیا۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ اس سے مراد عرش بنانے کا قصد اور ارادہ ہو تو پھر یہ سوال باقی رہا کہ عرش بنانے کے بعد اس عرش کا کیا کیا؟ یا عرش بنانے کا مقصد کیا تھا؟

علاوہ ازیں قرآن مجید میں اللہ عزوجل کے صرف عرش پر مستوی ہونے کا بیان نہیں ہے بلکہ ایک جگہ فرمایا کہ اس نے زمین اور آسمانوں کو پیدا کیا جبکہ اس کا عرش پانی پر تھا۔ اور قرآن مجید اور سنت نبوی ﷺ کا بیان یہی ہے کہ عرش، زمین اور آسمانوں کی تخلیق سے پہلے موجود تھا البتہ اللہ عزوجل اس عرش پر بلند، زمین اور

---

[1] ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الأَمْرَ مَا مِن شَفِيعٍ إِلاَّ مِن بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ﴾ [يونس: 3]؛ ﴿اللهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [الرعد: 2]؛ ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: 5]؛ ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا﴾ [الفرقان: 59]؛ ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُم مِّن دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلا شَفِيعٍ أَفَلا تَتَذَكَّرُونَ﴾ [السجدة: 4]؛ ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد: 4]

آسمانوں کی تخلیق کے بعد ہوئے۔[1] قرآن مجید میں ایک مقام پر اللہ عزوجل کو عرشِ عظیم کا رب اور دوسرے مقام پر عرشِ کریم کا رب کہا گیا ہے۔[2] جب عرش کی صفات میں اس کا عظیم اور کریم ہونا ہے تو اس صورت میں عرش کی اقتدار اور غلبے سے تاویل کرنا درست نہیں ہے کہ قرآن مجید کے ظاہر سے معلوم ہو رہا ہے کہ عرش کوئی حسی چیز ہے۔ اسی طرح قرآن مجید میں یہ بھی ارشاد ہے کہ اگر اللہ کے علاوہ اور معبود موجود ہوتے تو وہ لازماً عرش والے کی طرف رستہ تلاش کرتے۔[3] اور یہ بھی قرآن مجید میں موجود ہے کہ قیامت والے دن حساب وکتاب کے بعد فرشتے اللہ کے عرش کے گرد صفیں باندھے تسبیح بیان کر رہے ہوں گے۔[4] اب اگر عرش سے مراد کوئی معنوی شیء ہے تو اس کے گرد فرشتوں کے جمع ہونے کا کیا معنی ہے؟ اسی طرح قرآن مجید میں ایک مقام پر یہ بھی ذکر ہے کہ اللہ کے عرش کو فرشتوں نے اٹھایا ہوا ہے اور دوسری جگہ تو یہ بھی ذکر ہے کہ قیامت والے دن ان فرشتوں کی تعداد آٹھ ہوگی کہ جنہوں نے عرش کو اٹھایا ہوگا۔[5] اب کیا اس سے یہ مراد لی جائے کہ اللہ کی قدرت اور بادشاہت کو فرشتوں نے اٹھا رکھا ہے؟ اہل تاویل اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ کیا آپ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اللہ عزوجل کی ذات کو فرشتوں نے اٹھا رکھا ہے؟

یہ اعتراض درست نہیں ہے۔ اللہ عزوجل اور اللہ عزوجل کے عرش میں فرق ہے اور فرشتوں نے عرش کو اٹھا رکھا ہے۔ اور سلف صالحین جب اللہ عزوجل کو

---

[1] ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ [هود: 7]؛ «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَبْلَهُ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَاءِ، ثُمَّ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ، وَكَتَبَ فِي الذِّكْرِ كُلَّ شَيْءٍ» [صحيح البخاري، كِتَابُ التَّوْحِيدِ، بَابُ {وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَاءِ}، 124/9]

[2] ﴿قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ [المؤمنون: 86]؛ ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لاَ إِلَهَ إِلا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾ [المؤمنون: 116]

[3] ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لاَّبْتَغَوْاْ إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً﴾ [الإسراء: 42]

[4] ﴿وَتَرَى الْمَلاَئِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الزمر: 75]

[5] ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾ [غافر: 7]؛ ﴿وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ [الحاقة: 17]

عرش پر مانتے ہیں تو وہ فوقیت کی صفت کے ساتھ مانتے ہیں کہ اللہ عزوجل عرش کے اوپر ہیں نہ کہ اس طرح کہ اللہ عزوجل کوئی جسم ہے جو عرش میں سمایا ہوا ہے یا عرش کو اس کا وجود مس کر رہا ہے یا عرش نے اس کو اٹھایا ہوا ہے وغیرہ وغیرہ۔ اس قسم کے اقوال مشبہ کے ہیں کہ جن کا سلف صالحین نے رد ہے۔

حدیث میں ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے دعا میں کہا کہ اے اللہ! آپ کی اتنی حمد و ثناء کہ جتنا آپ کے عرش کا وزن ہے۔ اب عرش سے اللہ کی قدرت اور بادشاہت کا معنی مراد لینے کی صورت میں اس کا وزن کیا ہو گا؟[1] ایک حدیث میں ہے کہ جن فرشتوں نے اللہ کے عرش کو اٹھایا ہوا ہے تو وہ اتنے بڑے ہیں کہ ان کے کان اور کندھوں کے مابین کا جو فاصلہ ہے، وہ سات سو سالوں کے برابر ہے۔[2] ایک اور روایت میں ہے کہ حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کی وفات پر رحمٰن کا عرش ہل اٹھا۔[3] ایک اور روایت کے الفاظ ہیں کہ قیامت والے دن جب لوگ اٹھائیں جائیں گے تو سب سے پہلے اللہ کے رسول ﷺ اٹھیں گے اور آپ دیکھیں گے کہ حضرت موسی علیہ السلام نے عرش کے پائے کو تھاما ہو گا۔[4] شفاعت اور مقام محمود کے بیان والی طویل روایت میں ہے کہ آپ ﷺ قیامت والے دن عرش کے نیچے سجدہ میں گریں گے۔[5] بعض

---

[1] «سُبْحَانَ اللهِ وَبِحَمْدِهِ، عَدَدَ خَلْقِهِ وَرِضَا نَفْسِهِ وَزِنَةَ عَرْشِهِ وَمِدَادَ كَلِمَاتِهِ» [صحيح مسلم، كتاب الذِّكْرِ وَالدُّعَاءِ وَالتَّوْبَةِ وَالِاسْتِغْفَارِ، بَابُ التَّسْبِيحِ أَوَّلَ النَّهَارِ وَعِنْدَ النَّوْمِ، 2090/4]

[2] «حَمَلة العرش: إن ما بين شحمةِ أذُنِه إلى عاتِقِه مَسيرةُ سبع مئةِ عام» [أبو داود، سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني، سنن أبي داود، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، 1430هـ-2009 م، 109/7]

[3] «اهْتَزَّ عَرْشُ الرَّحْمَنِ عَزَّ وَجَلَّ لِمَوْتِ سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ» [ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، افتتاح الكتاب في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، فَضْلُ سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، 56/1]

[4] «النَّاسُ يَصْعَقُونَ يَوْمَ القِيَامَةِ، فَإِذَا أَنَا بِمُوسَى آخِذٌ بِقَائِمَةٍ مِنْ قَوَائِمِ العَرْشِ» [صحيح البخاري، كِتَابُ التَّوْحِيدِ، بَابُ {وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَاءِ}، 126/9]؛ «لَا تُخَيِّرُونِي عَلَى مُوسَى، فَإِنَّ النَّاسَ يَصْعَقُونَ فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يُفِيقُ، فَإِذَا مُوسَى بَاطِشٌ بِجَانِبِ الْعَرْشِ، فَلَا أَدْرِي أَكَانَ، فِيمَنْ صَعِقَ فَأَفَاقَ قَبْلِي أَمْ كَانَ مِمَّنِ اسْتَثْنَى اللهُ» [صحيح مسلم ،كتاب الْفَضَائِلِ، بَابُ مِنْ فَضَائِلِ مُوسَى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، 1844/4]

[5] «فَيَأْتُونِّي فَيَقُولُونَ: يَا مُحَمَّدُ، أَنْتَ رَسُولُ اللهِ، وَخَاتَمُ الْأَنْبِيَاءِ، وَغَفَرَ اللهُ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ، وَمَا تَأَخَّرَ، اشْفَعْ لَنَا إِلَى رَبِّكَ، أَلَا تَرَى مَا نَحْنُ فِيهِ؟ أَلَا تَرَى مَا قَدْ بَلَغَنَا؟ فَأَنْطَلِقُ، فَآتِي تَحْتَ الْعَرْشِ، فَأَقَعُ

روایات میں یہ بھی ہے کہ اللہ عزوجل بعض مخصوص نیکیوں پر ان کے کرنے والوں کو اپنے عرش کا سایہ نصیب کریں گے۔[1] ایک روایت میں ہے کہ شہداء کی ارواح، اللہ کے عرش کے ساتھ لٹکی قندیلوں میں رات گزارتی ہیں۔[2] بعض روایات میں رحم کے اللہ کے عرش کے ساتھ معلق ہونے کا بھی ذکر ہے۔[3] امر واقعہ یہ ہے کہ نصوص میں موجود اتنی صراحت، بیان اور وضاحت کے بعد عرش کے معنی میں "تاویل" کسی "تحریف" سے کم واقعہ نہیں ہے۔

ایک روایت میں سورج کا مستقر یعنی جائے قرار، عرش کو قرار دیا گیا ہے۔[4] ایک روایت کے الفاظ ہیں کہ جنت کے سو درجات ہیں اور دو درجات کے مابین فاصلہ اتنا ہی ہے کہ جتنا زمین اور آسمان کے مابین ہے۔ اور سب سے بلند درجہ، جنت الفردوس کا ہے اور اس کے اوپر رحمٰن کا عرش ہے۔[5] حضرت زینب رضی اللہ عنہا بقیہ ازواج پر فخر کرتی

سَاجِدًا لِرَبِّي، ثُمَّ يَفْتَحُ اللهُ عَلَيَّ وَيُلْهِمُنِي مِنْ مَحَامِدِهِ، وَحُسْنِ الثَّنَاءِ عَلَيْهِ شَيْئًا لَمْ يَفْتَحْهُ لِأَحَدٍ قَبْلِي، ثُمَّ يُقَالُ: يَا مُحَمَّدُ، ارْفَعْ رَأْسَكَ، سَلْ تُعْطَهْ، اشْفَعْ تُشَفَّعْ» [صحيح مسلم، كِتَابُ الْإِيمَانَ، بَابُ أَدْنَى أَهْلِ الْجَنَّةِ مَنْزِلَةً فِيهَا، 184/1]

[1] «مَنْ أَنْظَرَ مُعْسِرًا، أَوْ وَضَعَ لَهُ، أَظَلَّهُ اللهُ فِي ظِلِّ عَرْشِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» [أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1421هـ -2001 م، 329/14]

[2] عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ، أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ قَوْلِهِ: {وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ} فَقَالَ: «أَمَا إِنَّا قَدْ سَأَلْنَا عَنْ ذَلِكَ، فَأُخْبِرْنَا أَنَّ أَرْوَاحَهُمْ فِي طَيْرٍ خُضْرٍ تَسْرَحُ فِي الجَنَّةِ حَيْثُ شَاءَتْ، وَتَأْوِي إِلَى قَنَادِيلَ مُعَلَّقَةٍ بِالعَرْشِ، فَاطَّلَعَ إِلَيْهِمْ رَبُّكَ اطِّلاَعَةً، فَقَالَ: هَلْ تَسْتَزِيدُونَ شَيْئًا فَأَزِيدُكُمْ؟ قَالُوا رَبَّنَا: وَمَا نَسْتَزِيدُ وَنَحْنُ فِي الجَنَّةِ نَسْرَحُ حَيْثُ شِئْنَا؟ ثُمَّ اطَّلَعَ عَلَيْهِمُ الثَّانِيَةَ، فَقَالَ: هَلْ تَسْتَزِيدُونَ شَيْئًا فَأَزِيدُكُمْ؟ فَلَمَّا رَأَوْا أَنَّهُمْ لاَ يُتْرَكُونَ قَالُوا: تُعِيدُ أَرْوَاحَنَا فِي أَجْسَادِنَا حَتَّى نَرْجِعَ إِلَى الدُّنْيَا، فَنُقْتَلَ فِي سَبِيلِكَ مَرَّةً أُخْرَى» [سنن الترمذي، أَبْوَابُ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بَابٌ: وَمِنْ سُورَةِ آلِ عِمْرَانَ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م، 81/5]

[3] «الرَّحِمُ مُعَلَّقَةٌ بِالْعَرْشِ تَقُولُ مَنْ وَصَلَنِي وَصَلَهُ اللهُ، وَمَنْ قَطَعَنِي قَطَعَهُ اللهُ» [صحيح مسلم، كتاب الْبِرِّ وَالصِّلَةِ وَالْآدَابِ، بَابُ صِلَةِ الرَّحِمِ وَتَحْرِيمِ قَطِيعَتِهَا، 1981/4]

[4] عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ: سَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ قَوْلِهِ: {وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا}، قَالَ: «مُسْتَقَرُّهَا تَحْتَ العَرْشِ» [صحيح البخاري كِتَابُ التَّوْحِيدِ، بَابُ قَوْلِ اللهِ تَعَالَى: {تَعْرُجُ المَلاَئِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ}، 126/9]

[5] «إِنَّ فِي الجَنَّةِ مِائَةَ دَرَجَةٍ، أَعَدَّهَا اللَّهُ لِلْمُجَاهِدِينَ فِي سَبِيلِهِ، كُلُّ دَرَجَتَيْنِ مَا بَيْنَهُمَا كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ، فَإِذَا سَأَلْتُمُ اللَّهَ فَسَلُوهُ الفِرْدَوْسَ، فَإِنَّهُ أَوْسَطُ الجَنَّةِ، وَأَعْلَى الجَنَّةِ، وَفَوْقَهُ عَرْشُ الرَّحْمَنِ، وَمِنْهُ

تھیں کہ میرا نکاح سات آسمانوں پر ہوا ہے۔[1] ایک روایت کے الفاظ ہیں کہ اللہ عزوجل نے جب تقدیر طے کی تو اس وقت اپنے پاس عرش کے اوپر یہ لکھا ہے کہ میری رحمت، میرے غضب سے سبقت لے گئی ہے۔[2] ایک روایت کے الفاظ ہیں:

أَبِي رَزِينٍ، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيْنَ كَانَ رَبُّنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ؟ قَالَ: «كَانَ فِي عَمَاءٍ مَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ، وَخَلَقَ عَرْشَهُ عَلَى المَاءِ»[3]

"حضرت ابو رزین رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! صلی اللہ علیہ وسلم مخلوق کو پیدا کرنے سے پہلے ہمارا رب کہاں تھا؟ تو آپ نے فرمایا: خلاء میں تھا کہ اس کے اوپر ہوا تھی اور نہ نیچے ہوا تھی۔ اور اس نے اپنا عرش پانی پر بنایا۔"

امام ترمذی، امام ذہبی اور علامہ ابن حجر رحمہم اللہ نے اس روایت کو "حسن" کہا ہے۔ امام ابن جریر طبری، امام ابن حبان، علامہ ابن العربی اور امام ابن قیم رحمہم اللہ نے "صحیح" جبکہ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے "مشہور" کہا ہے۔

نقل اور نص کا بیان یہی ہے اور نقل اور نص کا بیان کبھی عقل کے خلاف نہیں ہوتا بشرطیکہ عقل صحیح ہو۔ اس پر اہل تاویل اور اہل تفویض کی طرف سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اللہ کی ذات" محل حوادث "نہیں ہے کہ " محل حوادث "ہونا نقص اور عیب ہے اور اللہ کی ذات نقص اور عیب سے پاک ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ حادث، ہر صورت میں نقص اور عیب نہیں ہوتا اور دوسری بات یہ ہے کہ ایک اللہ کی صفات ہیں اور دوسرا اس کے متعلقات ہیں۔ صفات تو ازلی ہیں لیکن ان صفات کے

تَفَجَّرُ أَنْهَارُ الجَنَّةِ» [صحيح البخاري، كِتَابُ التَّوْحِيدِ، بَابُ {وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَاءِ}، 125/9]

[1] «فَكَانَتْ زَيْنَبُ تَفْخَرُ عَلَى أَزْوَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَقُولُ: زَوَّجَكُنَّ أَهَالِيكُنَّ، وَزَوَّجَنِي اللَّهُ تَعَالَى مِنْ فَوْقِ سَبْعِ سَمَوَاتٍ» [صحيح البخاري، كِتَابُ التَّوْحِيدِ، بَابُ {وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَاءِ}، 124/9]

[2] «إِنَّ اللَّهَ لَمَّا قَضَى الخَلْقَ، كَتَبَ عِنْدَهُ فَوْقَ عَرْشِهِ: إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي» [صحيح البخاري، كِتَابُ التَّوْحِيدِ، بَابُ {وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَاءِ}، 125/9]

[3] سنن الترمذي، أَبْوَابُ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ، بَابٌ: وَمِنْ سُورَةِ هُودٍ، 288/5

متعلقات اور اثرات، حوادث ہیں۔ مثال کے طور کلام، اللہ عزوجل کی صفت ہے اور یہ ازلی ہے لیکن اس کے متعلقات اور اثرات حوادث ہیں کہ اللہ عزوجل نے حضرت موسی علیہ السلام سے کوہ طور پر جو کلام کیا تھا تو وہ ازلی نہ تھا، وہ حادث تھا بایں معنی کہ ایک خاص وقت میں ہوا اور اللہ عزوجل کی صفتِ سماعت ازلی ہے لیکن اللہ عزوجل نے حضرت خولہ بنت ثعلبہ رضی اللہ عنہا اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا جو مکالمہ سنا تھا تو نہ تو وہ مکالمہ ازلی تھا اور نہ ہی وہ سماعتِ باری تعالی ازلی تھی جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے:

﴿ قَدْ سَمِعَ اللَّـهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّـهِ وَاللَّـهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّـهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴾ [المجادلة: 1]

"اللہ نے اس عورت کی بات سن لی ہے جو آپ سے اپنے شوہر کے معاملے میں بحث کر رہی ہے اور اللہ کی جناب میں اپنی التجا پیش کر رہی ہے۔ اور اللہ تعالی آپ دونوں کی گفتگو کو سن رہا ہے، بے شک اللہ تعالی سننے والا دیکھنے والا ہے۔"

اشاعرہ کا کہنا ہے کہ اللہ کے افعال حادث ہیں لیکن یہ اللہ کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہیں جبکہ سلفیہ کا کہنا ہے کہ اللہ کے افعال، اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔ اشاعرہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر حوادث کو اللہ کی ذات سے قائم مانا جائے گا تو یہ اقرار کرنا پڑے گا کہ اللہ کی ذات زمان میں ہے اور یہ درست نہیں ہے جبکہ سلفیہ کے نزدیک یہ ایک غلط فہمی ہے جو اشاعرہ کو لاحق ہوئی ہے۔ سلفیہ کے نزدیک افعال، اللہ کی صفات ہیں جبکہ اشاعرہ اسے صفات نہیں مانتے ہیں بلکہ مخلوق مانتے ہیں۔ لیکن یہی اشاعرہ دوسری طرف اشاعرہ کو صفت مان لیتے ہیں۔ اللہ کے افعال حادث کیوں ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ عزوجل کسی کو پیدا کر رہے ہیں اور کسی کو موت دے رہے ہیں تو یہ تو سب حوادث ہیں کہ زید ایک خاص وقت میں پیدا ہوا اور ایک خاص وقت میں فوت ہوتا ہے۔ اللہ نے زید کو پیدا کیا۔ اللہ خالق ہے اور زید مخلوق ہے۔ اور زید، اللہ کے فعل خلق کا اثر اور نتیجہ ہے۔ اگر زید کو وجود دینے والا فعل خلق قدیم ہے تو زید بھی قدیم ہو گا جبکہ ایسا نہیں ہے۔ پس صحیح موقف یہی ہے کہ صفت خلق کی نوع قدیم ہے جبکہ اس کے افراد یعنی متعلقات اور اثرات، حوادث ہیں۔

اگر تو محلِ حوادث سے مراد یہ ہے کہ اس کی ذات میں کوئی ایسی صفت پیدا نہیں ہوتی جو پہلے موجود نہ ہو تو یہ درست ہے لیکن اگر اس سے مراد افعال اختیاریہ کا انکار ہے تو یہ بات درست نہیں ہے۔ اسی طرح اگر ہم عقل سے یہ پوچھیں کہ دو وجود ہیں کہ جن میں سے ایک اپنے آنے جانے اور اپنی ذات میں تصرف پر قدرت رکھتا ہے جبکہ دوسرے کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ کہیں آ جا سکے یا اپنی ذات پر تصرف کر سکے تو ان میں سے کون سا وجود کامل ہے؟ تو لازماً عقل کا جواب یہ ہو گا کہ پہلا وجود کامل ہے۔ [1]ایک قول یہ بھی ہے کہ استواء، عرش کی صفت ہے جیسا کہ ابو الحسن الاشعری، الباقلانی، قاضی ابو یعلی اور ابن عقیل رحمہم اللہ سے مروی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ عزوجل، عرش میں حرکت پیدا کرتے ہیں کہ وہ اللہ کے اس طرح قریب ہو جاتا ہے کہ اللہ عزوجل اس پر مستوی ہوں۔ انہوں نے لازم افعال کو متعدی بنا دیا ہے۔ [2] اس گروہ نے اگرچہ افعال اختیاریہ کا انکار کیا ہے لیکن اللہ کے عرش پر مستوی ہونے کا انکار نہیں کیا۔

ایک قول اس میں تفویض کا ہے کہ جسے امام بیہقی اور ایک قول کے مطابق امام رازی رحمہما اللہ نے اختیار کیا ہے۔ اسے بعض اشاعرہ نے سلف کا موقف کہا ہے حالانکہ سلف صالحین کے بارے یہ دعوی کرنا درست نہیں کہ وہ بغیر سمجھے محض الفاظِ قرآن پر ایمان رکھتے تھے اور اس بارے ہم آگے چل کر تفصیل گفتگو کریں گے۔ امام مالک رحمہ اللہ نے "الاستواء معلوم" سے مراد تفویض نہیں لی بلکہ حقیقت مراد لی ہے جبکہ کیفیت کے علم کا انکار کیا ہے، ورنہ تو معلوم کیوں کہتے۔ اور اگر اس سے تفویض مراد لیں تو "الاستواء مجہول" ہونا چاہیے تھا۔ تفویض تو علم نہیں ہے بلکہ جہالت کا اظہار ہے اور یہ بات واضح ہے۔

تیسرا قول روافض اور کرامیہ کا ہے کہ جو اللہ کو عرش پر مانتے ہیں لیکن ان میں

---

[1] درء تعارض العقل والنقل: 340/2

[2] مجموع الفتاوی: 437/5

سے وہ بھی ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ کا وجود عرش سے مس کر رہا ہے، اس طرح کہ نہ تو عرش اللہ کے وجود سے زائد ہے اور نہ اللہ کا وجود، عرش سے زائد ہے۔اور بعض کا کہنا ہے کہ اللہ عرش کے بعض حصے میں سمایا ہے۔اور بعض کا کہنا ہے کہ عرش، اللہ کے وجود سے بھر گیا ہے۔ اور بعض کا کہنا ہے کہ اللہ کا جسم ہے کہ جس کی ابعاد (dimentions) ہیں لیکن یہ جسم کسی مخلوق جیسا نہیں ہے۔ان کو مشبہ کہتے ہیں۔ یہ تمام فرقے ستواء کی کیفیت کو بیان کرتے ہیں جو کہ ممنوع ہے کیونکہ ہمیں اس کا علم نہیں دیا گیا۔اور ایک قول سلف صالحین کا ہے کہ استواء معلوم ہے لیکن کیفیت مجہول ہے۔

ب: سابقہ آسمانی کتب کا موقف

اللہ کے عرش پر مستوی ہونے کا بیان ہر اس کتاب میں موجود ہے کہ جو کسی نبی اور رسول پر نازل ہوئی ہے۔ انجیل میں ہے کہ حضرت مسیح ابن مریم علیہ السلام نے کہا: "لیکن میں تم سے یہ کہتا ہوں کہ بالکل قسم نہ کھانا، نہ تو آسمان کی کیونکہ وہ خدا کا تخت ہے۔"[1] ایک اور جگہ کہا کہ: "اور جو آسمان کی قسم کھاتا ہے، وہ خدا کے تخت کی اور اس پر بیٹھنے والے کی قسم کھاتا ہے۔"[2] ایک اور جگہ کہا کہ: "اور اگر تم معاف نہ کرو گے تو تمہارا باپ جو آسمان پر ہے، تمہارے گناہ بھی معاف نہ کرے گا۔"[3] ایک اور مقام پر ہے کہ: "مگر سلیمان نے اس کے لیے گھر بنایا لیکن باری تعالی ہاتھ سے بنائے ہوئے گھروں میں نہیں رہتا۔ چنانچہ نبی کہتا ہے کہ خداوند فرماتا ہے کہ آسمان میرا تخت اور زمین میرے پاؤں تلے کی چوکی ہے۔ تم میرے لیے کیسا گھر بناؤ گے یا میری آرامگاہ کون سی ہے۔"[4] ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے کہ کرسی سے مراد دو قدموں

---

[1] متی کی انجیل: 16/5
[2] متی کی انجیل: 34/5
[3] متی کی انجیل: 22/23
[4] متی کی انجیل: 26/11
[5] اعمال: 7/47-49

کے رکھنے کی جگہ ہے۔ [1] علاوہ ازیں اسی قسم کا مضمون کتاب مقدس کی آیات متی کی انجیل: 11/7، 33-32/10، 19/18، 9/23، افسیوں: 12/6، کلسیوں: 1/4 وغیرہ میں بھی موجود ہے۔

ج: سلف صالحین، ائمہ دین اور محدثین عظام کا موقف

عام طور یہ غلط فہمی پائی جاتی ہے کہ شاید توحید اسماء وصفات کے باب میں امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے غلو سے کام لیا ہے اور ان سے پہلے تو شاید ہی کوئی اس کا قائل رہا ہو حالانکہ یہ بات قطعی طور غلط ہے کہ توحید اسماء وصفات کو پہلی بار متعارف کروانے والے امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ تھے۔ توحید اسماء وصفات کو متعارف کروانے والے امام مالک اور امام ابو حنیفہ رحمہما اللہ تھے کہ جس میں نکھار امام احمد بن حنبل اور امام بخاری رحمہما اللہ کی بحثوں نے پیدا کیا۔ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ سے پہلے سلف صالحین میں سے جنہوں نے اللہ کے عرش پر مستوی ہونے کا اثبات کیا ہے، ان میں مجاہد متوفی 102ھ، ابن إسحاق متوفی 150ھ، امام ابو حنیفہ متوفی 150ھ، حماد بن زید متوفی 179ھ، عبد اللہ بن مبارک 181ھ، امام مالک متوفی 179ھ، خالد بن سلیمان البلخی متوفی 199ھ، امام شافعی متوفی 204ھ، محمد بن یوسف الفریابی متوفی 212ھ، ابن الاعرابی متوفی 231ھ، قتیبہ بن سعید متوفی 240ھ، امام احمد متوفی 241ھ، الحارث المحاسبی متوفی 243ھ، ابن اصرم متوفی 253ھ، ابو زرعہ الرازی متوفی 264ھ، اسماعیل بن یحیٰ المزنی متوفی 264ھ، ابو حاتم الرازی متوفی 277ھ، حرب بن اسماعیل الکرمانی متوفی 280ھ، عثمان الدارمی متوفی 280ھ، ابن ابی شیبہ متوفی 297ھ، عمرو بن عثمان المکی متوفی 297ھ، بشر الزہرانی متوفی 209ھ، إسحاق بن راہویہ متوفی 238ھ، ابو العباس ثعلب متوفی 291ھ، ابن الاخرم متوفی 301ھ، ابن جریر الطبری متوفی 310ھ، ابن خزیمہ متوفی 311ھ، الطبرانی متوفی 360ھ، ابو بکر لاآجری

[1] عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: «الْكُرْسِيُّ مَوْضِعُ الْقَدَمَيْنِ» [ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق النيسابوري (المتوفى: 311هـ)، كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الخامسة، 1414هـ -1994م، 249/1]

متوفی 360ھ، ابو الشیخ الاصبہانی 369ھ، ابو بکر اسماعیلی متوفی 371ھ، ابن ابی زید القیروانی متوفی 386ھ، ابن بطۃ متوفی 387ھ، الخطابی متوفی 388ھ، ابن مندہ متوفی 395ھ، ابن ابی زمنین متوفی 399ھ، اللالکائی متوفی 418ھ، ابو نعیم الاصبہانی متوفی 430ھ، ابو عمر والدانی متوفی 444ھ، ابو نصر السجزی متوفی 444ھ، ابو عثمان الصابونی متوفی 449ھ، ابن عبد البر متوفی 463ھ، سعد الزنجانی متوفی 471ھ، ابو اسماعیل الہروی متوفی 481ھ، امام بغوی 510ھ، ابن ابی یعلی متوفی 526ھ، ابو القاسم الاصبہانی متوفی 535ھ، عبد القادر جیلانی متوفی 561ھ، عبد الغنی المقدسی متوفی 600ھ، ابن قدامہ المقدسی متوفی 620ھ، ابن الصلاح متوفی 643ھ رحمہم اللہ وغیرہ شامل ہیں۔[1]

امام بیہقی رحمہ اللہ متوفی 458ھ اپنی سند سے نقل کرتے ہیں کہ حضرت انس بن مالک رحمہ اللہ سے ایک شخص نے سوال کیا کہ اللہ عزوجل آسمان پر کیسے مستوی ہے تو انہوں نے جواب دیا کہ اللہ کا عرش پر مستوی ہونا معلوم ہے اور اس کی کیفیت سمجھ سے بالاتر ہے اور اس پر ایمان واجب ہے اور اس کے بارے مزید سوال بدعت ہے۔ امام بیہقی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ ہمارے اکثر علماء نے صفت استواء (عرش پر مستوی ہونا)، صفت اتیان (آنا)، صفت مجیء (آنا) اور صفت نزول (اترنا) وغیرہ میں اسی طرح کلام کیا ہے۔[2] ابو بکر الآجری رحمہ اللہ متوفی 360ھ اپنی سند سے نقل کرتے ہیں کہ امام مالک بن انس رحمہ اللہ نے کہا کہ اللہ عزوجل آسمانوں پر ہیں اور ان کا علم ہر جگہ ہے اور ان کے علم سے کوئی جگہ خالی نہیں ہے۔[3]

امام بخاری رحمہ اللہ متوفی 256ھ نقل کرتے ہیں کہ حضرت جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ نے اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے کہ اللہ عزوجل آسمانوں پر عرش پر ہے اور

---

[1] الميساوي، أم عبد الله، عقيدة السلف الصالح أهل السنة والجماعة في صفة الاسْتِوَاء وعُلُوِّ الله على خَلْقِهِ، موقع عقيدة السلف الصالح، 2009ء

[2] الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث: 116/1

[3] الآجُرِّيُّ، أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله البغدادي، الشريعة، دار الوطن، الرياض، الطبعة الثانية، 1420هـ-1999 م، 1076/3

آسمان، زمین کے اوپر قبے کی مانند ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے حضرت حصین رضی اللہ عنہ سے پوچھا تھا کہ آپ کتنے معبودوں کی عبادت کرتے ہیں تو انہوں نے جواب میں کہا تھا کہ سات کی کہ جن میں سے ایک آسمان میں ہے اور چھ زمین میں ہیں۔[1] امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ عرش پانی پر ہے اور اللہ عزوجل عرش پر ہے۔ امام لالکائی رحمہ اللہ متوفی 418ھ اپنی سند سے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے نقل کرتے ہیں کہ اللہ عزوجل کا عرش پر مستوی ہونا معلوم ہے اور اس کی کیفیت سمجھ سے بالاتر ہے اور اس پر ایمان لانا واجب ہے اور اس کا انکار کفر ہے۔[2]

امام بخاری رحمہ اللہ نقل کرتے ہیں کہ امام وہب بن جریر رحمہ اللہ متوفی 206ھ کا کہنا ہے کہ جہمیہ زنادقہ کا یہ دعوی ہے کہ اللہ عزوجل عرش پر نہیں ہے۔ امام دارمی رحمہ اللہ متوفی 280ھ اپنی سند سے نقل کرتے ہیں کہ امام عبد اللہ بن مبارک رحمہ اللہ متوفی 181ھ کا کہنا ہے کہ ہم اللہ کے بارے وہ بات نہیں کہتے ہیں جو کہ جہمیہ کا قول ہے کہ اللہ عزوجل زمین میں ہے بلکہ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ عزوجل عرش پر مستوی ہے۔ جب عبد اللہ بن مبارک رحمہ اللہ سے کہا گیا کہ آپ اپنے رب کا تعارف کیسے کروائیں گے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ میرا رب وہ ہے جو آسمانوں پر عرش کے اوپر ہے۔[3] عبد اللہ بن مبارک رحمہ اللہ نے کہا کہ ہم اس مسئلے میں یہود ونصاری کا قول تو بیان کر سکتے ہیں لیکن جہمیہ کا نہیں۔ سعید بن عامر رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ جہمیہ کا موقف یہود ونصاری سے بھی بدتر ہے کہ یہود ونصاری اور تمام ادیان کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ عزوجل عرش پر ہے لیکن جہمیہ یہ کہتے ہیں کہ وہ عرش پر نہیں ہے۔[4]

---

[1] البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي، خلق أفعال العباد، دار المعارف السعودية، الرياض، ص 42-43

[2] اللالكائي، أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، دار طيبة، السعودية، الطبعة الثامنة، 1423هـ/2003م، 440/3

[3] الدارمي، أبو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد السجستاني، الرد على الجهمية، دار ابن الأثير، الكويت، الطبعة الثانية، 1416هـ-1995م، 47/1

[4] خلق أفعال العباد: 30

امام لالکائی رحمہ اللہ اپنی سند سے نقل کرتے ہیں کہ تابعی ربیعہ الرای رحمہ اللہ متوفی 136ھ سے اللہ عزوجل کے عرش پر مستوی ہونے کے بارے سوال ہوا تو انہوں نے کہا کہ اللہ عزوجل کا عرش پر مستوی ہونا معلوم ہے، اس کی کیفیت سمجھ سے بالاتر ہے، یہ اللہ عزوجل کی طرف سے پیغام ہے، رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ذمہ پہنچادینا ہے، اور ہمارے اوپر ایمان واجب ہے۔[1] امام لالکائی رحمہ اللہ اپنی سند سے نقل کرتے ہیں کہ امام لغت ابن الاعرابی رحمہ اللہ متوفی 231ھ کے پاس ایک شخص آیا اور پوچھا کہ اللہ عزوجل کے عرش پر مستوی ہونے کا کیا معنی ہے تو انہوں نے کہا کہ اللہ عرش پر مستوی ہے جیسا کہ اللہ عزوجل نے خبر دی ہے۔ تو اس شخص نے کہا کہ کیا اس کا معنی غلبہ پانا نہیں ہے؟ تو انہوں نے جواب میں کہا کہ خاموش ہو جاؤ۔ تم یہ معنی کہاں سے لے آئے ہو؟ کسی شیء پر غلبہ پالینا اس وقت مراد ہوتا ہو جبکہ کوئی فریق مخالف بھی موجود ہو۔ کیا تم نے نابغہ کا یہ شعر نہیں سنا:

أَلَا لِمِثْلِكَ أَوْ مَنْ أَنْتَ سَابِقُهُ ... سَبْقَ الْجَوَادِ إِذَا اسْتَوْلَى عَلَى الْأَمَدِ[2]

امام لالکائی رحمہ اللہ اپنی سند سے نقل کرتے ہیں کہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے کہا گیا کہ اللہ عزوجل سات آسمانوں پر عرش کے اوپر ہے اور اپنی مخلوق سے جدا ہے اور اس کی قدرت اور علم ہر جگہ موجود ہے؟ تو انہوں نے جواب میں کہا کہ ہاں! ایسا ہی ہے کہ اللہ عزوجل عرش پر ہے اور اس کا علم ہر جگہ موجود ہے۔[3] امام بیہقی رحمہ اللہ متوفی 458ھ اپنی سند سے نقل کرتے ہیں کہ امام اوزاعی، امام مالک، امام لیث بن سعد اور امام سفیان ثوری رحمہم اللہ سے استواء اور نزول کی احادیث کے بارے سوال ہوا تو انہوں نے کہا کہ یہ صفات جیسے نصوص میں آئی ہیں، اسی طرح ان کو جاری کرو۔[4] امام شافعی رحمہ اللہ اپنی سند سے نقل فرماتے ہیں کہ جمعہ کا دن وہ دن ہے کہ جس دن میں اللہ

---

[1] شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: 441/3
[2] شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: 442/3
[3] شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: 445/3
[4] الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث: 118/1

عزوجل عرش پر مستوی ہوئے۔ [1]عبد الرحمٰن اپنے والد ابو حاتم رحمہما اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ جہمیہ کی علامت یہ ہے کہ وہ اہل سنت کو مشبہ کہتے ہیں۔ اور قدریہ کی علامت یہ ہے کہ وہ اہل سنت کو جبریہ کہتے ہیں۔ اور مرجئہ کی علامت یہ ہے کہ وہ اہل سنت کو نقصانیہ کہتے ہیں۔ اور معتزلہ کی علامت یہ ہے کہ وہ اہل سنت کو حشویہ کہتے ہیں۔ اور روافض کی علامت یہ ہے کہ وہ اہل سنت کو نابتہ کہتے ہیں۔ [2]

نعیم بن حماد رحمہ اللہ متوفی 228ھ سے مروی ہے کہ ہر مومن پر یہ واجب ہے کہ اللہ عزوجل نے اپنے بارے جن صفات کو بیان کر دیا ہے تو انہیں اسی طرح نقل کرے اور اللہ کی ذات کے بارے غور و فکر نہ کرے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ مخلوق میں غور و فکر کرو اور خالق میں غور و فکر نہ کرو۔ [3]یہی کلام حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ اللہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی نقل کیا ہے۔ [4]اور حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ مروی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شیطان تم میں سے کسی ایک کے پاس آ کر اسے یہ خیال ڈالتا ہے کہ فلاں کو کس نے پیدا کیا، فلاں کو کس نے پیدا کیا؟ یہاں تک کہ وہ اسے یہ کہتا ہے کہ تمہارے رب کو کس نے پیدا کیا ہے؟ پس جب تم میں سے کوئی شخص اس مقام پر پہنچ جائے تو اللہ عزوجل کی پناہ مانگے اور اس پر سوچنے سے باز رہے۔ [5]پس اللہ عزوجل کی ذات کے بارے جو غور فلسفیوں اور وجودیوں نے پیدا کیا ہے، وہ اسی قبیل سے ہے کہ جس سے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا تھا۔ امام ابن بطہ رحمہ اللہ متوفی 387ھ جہمیہ سے مکالمہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

---

[1] الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس القرشي، المسند، دار الكتب العلمية، بيروت، 1400 هـ 70/1

[2] شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: 588/3

[3] شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: 582/3

[4] «تفَكَّروا في خَلْقِ اللهِ، وَلَا تفَكَّروا في اللهِ» [الألباني، ناصر الدين محمد بن الحاج الأشقودري، صحيح الجامع الصغير وزياداته، المكتب الإسلامي، 572/1]

[5] صحيح البخاري، كِتَابُ بَدْءِ الخَلْقِ، بَابُ صِفَةِ إِبْلِيسَ وَجُنُودِهِ، 123/4

وَزَعَمَ الْجَهْمِيُّ أَنَّ اللَّهَ لَا يَخْلُو مِنْهُ مَكَانٌ، وَقَدْ أَكْذَبَهُ اللَّهُ تَعَالَى، أَلَمْ تَسْمَعْ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾ (الأعراف: 143)؟ فَيُقَالُ لِلْجَهْمِيِّ: أَرَأَيْتَ الْجَبَلَ حِينَ تَجَلَّى لَهُ؟ وَكَيْفَ تَجَلَّى لِلْجَبَلِ وَهُوَ فِي الْجَبَلِ؟ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ (الزمر: 69)، فَيُقَالُ لِلْجَهْمِيِّ: هَلِ اللَّهُ نُورٌ؟ فَيَقُولُ: هُوَ نُورٌ كُلُّهُ، قِيلَ لَهُ: فَاللَّهُ فِي كُلِّ مَكَانٍ؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْنَا: فَمَا بَالُ الْبَيْتِ الْمُظْلِمُ لَا يُضِيءُ مِنَ النُّورِ الَّذِي هُوَ فِيهِ، وَنَحْنُ نرى سِرَاجًا فِيهِ فَتِيلَةٌ يَدْخُلُ الْبَيْتَ الْمُظْلِمَ فَيُضِيءُ؟، فَمَا بَالُ الْمَوْضِعُ الْمُظْلِمُ يَحِلُّ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِ بِزَعْمِكُمْ، فَلَا يُضِيءُ؟ فَعِنْدَهَا يَتَبَيَّنُ لَكَ كَذِبُ الْجَهْمِيِّ، وَعَظِيمُ فِرْيَتِهِ عَلَى رَبِّهِ، وَيُقَالُ لِلْجَهْمِيِّ: أَلَيْسَ قَدْ كَانَ اللَّهُ وَلَا خَلْقَ؟ فَيَقُولُ: نَعَمْ، فَيُقَالُ لَهُ: فَحِينَ خَلَقَ الْخَلْقَ أَيْنَ خَلَقَهُمْ وَقَدْ زَعَمْتَ أَنَّهُ لَا يَخْلُو مِنْهُ مَكَانٌ؟ أَخَلَقَهُمْ فِي نَفْسِهِ؟ أَوْ خَارِجًا مِنْ نَفْسِهِ؟ فَعِنْدَهَا يَتَبَيَّنُ لَكَ كُفْرُ الْجَهْمِيِّ، وَأَنَّهُ لَا حِيلَةَ لَهُ فِي الْجَوَابِ؛ لِأَنَّهُ إِنْ قَالَ: خَلَقَ الْخَلْقَ فِي نَفْسِهِ، كَفَرَ وَزَعَمَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْجِنَّ، وَالْإِنْسَ، وَالْأَبَالِسَةَ، وَالشَّيَاطِينَ، وَالْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ، وَالْأَقْذَارَ وَالْأَنْتَانَ فِي نَفْسِهِ تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا، وَإِنْ زَعَمَ أَنَّهُ خَلَقَهُمْ خَارِجًا مِنْ نَفْسِهِ، فَقَدِ اعْتَرَفَ أَنَّ هَا هُنَا أَمْكِنَةً قَدْ خَلَتْ مِنْهُ...لَكِنَّا نَقُولُ: إِنَّ رَبَّنَا تَعَالَى فِي أَرْفَعِ الْأَمَاكِنِ، وَأَعْلَى عِلِّيِّينَ، قَدِ اسْتَوَى عَلَى عَرْشِهِ فَوْقَ سَمَاوَاتِهِ، وَعِلْمُهُ مُحِيطٌ بِجَمِيعِ خَلْقِهِ، يَعْلَمُ مَا نَأَى كَمَا يَعْلَمُ مَا دَنَا، وَيَعْلَمُ مَا بَطَنَ كَمَا يَعْلَمُ مَا ظَهَرَ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ تَعَالَى.[1]

"اور جہمیہ کا گمان یہ ہے کہ اللہ سے کوئی جگہ خالی نہیں ہے حالانکہ اللہ عزوجل نے ان کے اس دعوی کو جھوٹا قرار دیا ہے جیسا کہ قرآن مجید میں ہے کہ پس جب موسی علیہ السلام کے رب نے پہاڑ پر تجلی ڈالی تو اس کو ریزہ ریزہ کر دیا۔ پس جہمیہ سے یہ کہا جائے گا کہ تم ذرا اس میں غور کرو کہ پروردگار نے

---

[1] ابن بطة، عبيد الله بن محمد بن حمدان العُكْبَري، الإبانة الكبرى، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، 1418 ھ، 7/139-141

پہاڑ پر تجلی فرمائی۔ توجب پروردگار نے پہاڑ پر تجلی فرمائی تو کیا پروردگار پہاڑ پر بھی تھا؟ اسی طرح پروردگار نے کہا ہے کہ زمین اپنے رب کے نور کے ساتھ روشن ہو جائے گی۔ پس جہمیہ سے یہ کہاجائے گا کہ کیا تمہارا رب نور ہے؟ تو وہ جواب میں کہے گا کہ وہ تو سراپا نور ہے۔ اب جہمی سے سوال کیاجائے گا کہ کیا پروردگار ہر جگہ ہے؟ تو وہ جواب دے گا کہ ہاں ! اب اسے کہاجائے گا کہ پھر تاریک گھر پروردگار کے نور سے روشن کیوں نہیں ہو جاتا اور پروردگار وہاں موجود ہے جبکہ اس گھر کی تاریکی چراغ کی لو سے بھی دور ہو جاتی ہے۔ پس تمہاری کیارائے ہے کہ تمہارا عقیدہ ہے کہ فلاں جگہ خداموجود ہے اور پھر بھی وہاں روشنی نہیں ہے؟ پس اس طرح جہمیہ کے جھوٹ اوراللہ کی ذات پر بہتان کا پول کھل جاتا ہے۔اسی طرح جہمی سے یہ کہاجائے گا کہ کیا ایسانہیں ہے کہ اللہ موجود تھااور مخلوق نہ تھی؟ تو وہ جواب میں کہے گا کہ ایسا ہی ہے۔ اب اسے کہاجائے گا کہ اللہ نے مخلوق کو پیدا کیاہے تو تمہاری رائے میں کہاں پیدا کیاہے کیونکہ تم تو یہ کہتے ہو کہ کوئی جگہ اللہ کے وجود سے خالی نہیں ہے؟ کیااللہ نے اپنی ذات میں ہی مخلوق کو پیدا کیا ہے یا اپنی ذات سے باہر پیدا کیاہے؟ پس اس طرح جہمی کا کفر واضح ہو جاتاہے اوران کے پاس ان سوالوں کا کوئی جواب نہیں ہے کیونکہ اگر وہ یہ جواب دے کہ اللہ عزوجل نے اپنی ذات میں مخلوق کو پیدا کیاہے تو اس کامطلب ہے کہ جنات، انسان، ابلیس، شیاطین، بندر، خنزیر، نجاست اور گندگی کی ہر قسم ،اللہ کےوجود کاجزء ہے اور اللہ کی ذات اس سے بہت بلند ہے۔ اور اگر وہ یہ گمان رکھے کہ اللہ عزوجل نے مخلوق کو اپنی ذات سے باہر پیدا کیا ہے تو جہمی کے نزدیک بھی کچھ مقامات ایسے ہیں کہ جہاں خداکا وجود نہیں ہے... بلکہ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ عزوجل بلند ترین جگہ اور اعلی ترین مقام پر ہے۔ وہ آسمانوں کے اوپر عرش پر مستوی ہے جبکہ اس کا علم تمام مخلوق کو محیط ہے۔ جو اس سے دور ہے، وہ اس کو بھی جانتاہے اور جو قریب ہے ،اس کو بھی جانتاہے۔ جو پوشید

ہے، وہ بھی اس کے علم میں ہے اور جو ظاہر ہے، وہ بھی اس کے علم میں ہے جیسا کہ اللہ عزوجل نے اپنے آپ کو موصوف قرار دیا ہے۔"

واضح رہے کہ صفت نزول میں عرش خالی نہیں ہوتا کہ یہ صفت علو کے منافی ہے۔ پس اللہ عزوجل عرش پر ہوتے ہوئے اپنی مخلوق کے ساتھ اور قریب ہوتے ہیں کما یلیق بجلالہ۔ صفت استواء صفات فعلیہ اختیاریہ میں سے بھی ہے اور صفات ذاتیہ میں سے بھی ہے۔ صفات فعلیہ میں سے اس لیے کہ اللہ عزوجل پہلے عرش پر مستوی نہ تھے، بعد میں ہوئے۔ اور صفات ذاتیہ میں سے اس لیے کہ اب یہ ایسی صفت ہے کہ ایک بار مستوی ہونے کے بعد اللہ کی ذات سے جدا نہیں ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

د: فطرت انسانی اور عقل عام کا بیان

فطرت سلیمہ اور عقل صحیح کا فیصلہ بھی یہی ہے کہ اللہ کی ذات کے لیے جہت علو کا اثبات کرے۔ اللہ کے آسمانوں پر ہونے کے فطرت انسانی میں ہونے کی دلیل یہ بھی ہے کہ انسان جب بھی دعا کرتا ہے تو آسمان کی طرف ہاتھ اٹھاتا ہے یا چہرہ پھیرتا ہے۔

امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

قَاعِدَةٌ عَظِيمَةٌ فِي إِثْبَاتِ عُلُوِّهِ تَعَالَى: وَهُوَ وَاجِبٌ بِالْعَقْلِ الصَّرِيحِ وَالْفِطْرَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ الصَّحِيحَةِ. وَهُوَ أَنْ يُقَالَ: كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءَ مَعَهُ ثُمَّ خَلَقَ الْعَالَمَ؛ فَلَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَكُونَ خَلْقُهُ فِي نَفْسِهِ وَانْفَصَلَ عَنْهُ وَهَذَا مُحَالٌ: تَعَالَى اللَّهُ عَنْ مُمَاسَّةِ الْأَقْذَارِ وَغَيْرِهَا وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ خَلْقُهُ خَارِجًا عَنْهُ ثُمَّ دَخَلَ فِيهِ وَهَذَا مُحَالٌ أَيْضًا تَعَالَى أَنْ يَحِلَّ فِي خَلْقِهِ - وَهَاتَانِ لَا نِزَاعَ فِيهِمَا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ الْمُسْلِمِينَ - وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ خَلْقُهُ خَارِجًا عَنْ نَفْسِهِ الْكَرِيمَةِ وَلَمْ يَحِلَّ فِيهِ فَهَذَا هُوَ الْحَقُّ الَّذِي لَا يَجُوزُ غَيْرُهُ وَلَا يَلِيقُ بِاَللَّهِ إلَّا هُوَ. وَهَذِهِ الْقَاعِدَةُ لِلْإِمَامِ أَحْمَد مِنْ حُجَجِهِ عَلَى الْجَهْمِيَّةِ فِي زَمَنِ الْمِحْنَةِ. وَذَكَرَ الْأَشْعَرِيُّ فِي "الْمَقَالَاتِ" مَقَالَةَ مُحَمَّدِ بْنِ كُلَّابٍ الَّذِي ائْتَمَّ بِهِ الْأَشْعَرِيُّ: أَنَّهُ يَعْرِفُ بِالْعَقْلِ أَنَّ اللَّهَ فَوْقَ الْعَالَمِ وَالِاسْتِوَاءَ بِالسَّمْعِ وَبِأَخْبَارِ الرُّسُلِ الَّذِينَ بُعِثُوا بِتَكْمِيلِ الْفِطَرِ وَلَا تَبْدِيلَ لِفِطْرَةِ اللَّهِ وَجَاءَتْ الشَّرِيعَةُ بِهَا خِلَافًا لِأَهْلِ الضَّلَالِ مِنْ الْفَلَاسِفَةِ وَغَيْرِهِمْ

فَإِنَّهُمْ قَلَبُوا الْحَقَائِقَ.[1]

"اللہ کی ذات کے لیے صفت علو کا اثبات عقل صریح اور فطرت صحیحہ سے بھی ثابت اور واجب ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اللہ عزوجل تھے اور مخلوق نہ تھی یہاں تک کہ اللہ عزوجل نے مخلوق کو پیدا کیا۔ پس اب یا تو مخلوق کو اپنی ذات میں پیدا کیا اور پھر اسے اپنے سے جدا کیا تو یہ محال ہے کہ اللہ عزوجل نجاست اور گندگیوں سے پاک ہے۔ یا پھر اللہ عزوجل نے مخلوق کو اپنی ذات سے خارج میں پیدا کیا اور پھر اس میں داخل ہو گیا تو یہ بھی محال ہے کہ اللہ عزوجل اپنی مخلوق میں اترے۔ اور ان دونوں باتوں میں مسلمانوں کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اب تیسری صورت یہی باقی رہ جاتی ہے کہ اللہ عزوجل نے مخلوق کو اپنے سے خارج میں پیدا کیا اور اس میں نزول نہیں فرمایا اور یہی بات حق ہے اور اللہ عزوجل کے لائق ہے [اور اسی سے صفت علو ثابت ہو جاتی ہے]۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے آزمائش کے زمانے میں جہمیہ کا رد اسی دلیل سے کیا تھا۔ اور امام ابو الحسن الاشعری رحمہ اللہ نے اپنی کتاب مقالات الإسلامیین میں محمد بن کلاب کے قول کا نہ صرف ذکر کیا ہے بلکہ اسے مکمل کرتے ہوئے کہا ہے کہ اللہ عزوجل کی ذات زمین سے اوپر ہے اور اللہ عزوجل کا عرش پر مستوی ہونا، اُس نقل اور نبیوں کی خبر سے معلوم ہے کہ جو فطرت انسانی کی تکمیل کے لیے آئی ہے۔ اور اللہ کی فطرت کبھی تبدیل نہیں ہوتی اور اسی فطرت کے مطابق شریعت نازل ہوئی ہے لیکن گمراہ کرنے والے فلسفیوں نے حقائق کو مسخ کر دیا ہے۔"

امام غزالی رحمہ اللہ متوفی 505ھ کا کہنا ہے کہ اللہ عزوجل کو عرش پر مستوی مان لینے سے یہ لازم آئے گا کہ اللہ کا وجود، عرش کے برابر ہے یا اس سے چھوٹا ہے یا اس سے بڑا ہے، اور تینوں صورتوں میں اللہ کے وجود کے بارے اندازہ لازم آئے گا لہٰذا

[1] مجموع الفتاوی: 152/5

استوی سے مراد استیلاء یعنی غلبہ ہے۔[1] لیکن یہ اعتراض درست نہیں ہے کہ سلف صالحین عرش کے اوپر ہونے یعنی فوقیت کے قائل ہیں نہ کہ عرش میں ہونے یعنی ظرفیت کے۔

۷۔ عرش کہاں ہے؟

اللہ عزوجل عرش پر ہے تو عرش کہاں ہے؟ کتاب وسنت، صحابہ وتابعین اور سلف صالحین کے موقف کے مطابق عرش سات آسمانوں کے اوپر ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد باری تعالی ہے کہ کیا تم اس سے نڈر ہوگئے ہو کہ جو آسمانوں پر ہے کہ وہ تمہیں زمین میں دھنسا دے یا تم پر پتھروں کی بارش بھیجے۔[2] امام المفسرین حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ متوفی 68ھ سے مروی ہے کہ اس سے مراد اللہ کی ذات ہے۔[3] معروف تابعی مجاہد رحمہ اللہ متوفی 104ھ سے بھی مروی ہے کہ اس سے مراد اللہ کی ذات ہے۔[4] امام ابن جریر طبری رحمہ اللہ متوفی 310ھ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد اللہ کی ذات ہے۔[5] علامہ آلوسی متوفی 1270ھ اور علامہ مصطفیٰ المراغی متوفی 1371ھ کی بھی یہی رائے ہے کہ اس سے مراد اللہ کی ذات ہے۔[6] اسی طرح قرآن مجید میں ہے

---

[1] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1424 هـ -2004 م، ص 38

[2] الملك: 16-17

[3] القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري، (المتوفى: 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1384هـ -1964 م، 215/18؛ المظهري، محمد ثناء الله، التفسير المظهري، مكتبة الرشدية، الباكستان، 1412 هـ، 25/10

[4] السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، (المتوفى: 911هـ)، الدر المنثور، دار الفكر، بيروت، 238/8

[5] الطبري، محمد بن جرير بن يزيد الآملي، جامع البيان في تأويل القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1420 هـ -2000 م، 513/23

[6] الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1415 هـ، 17/15-18؛ المراغي، أحمد بن مصطفى، تفسير المراغي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده، بمصر، الطبعة الأولى، 1365 هـ -1946 م، 16/29

کہ فرعون نے اپنے وزیر ہامان کو ایک بہت اونچا محل تعمیر کرنے کا حکم دیا تھا تا کہ وہ اس پر چڑھ کر آسمانوں میں جھانکے اور اپنی قوم کے لوگوں کے سامنے یہ ثابت کر سکے کہ موسی علیہ السلام اپنے اس بیان میں جھوٹے ہیں کہ ان کا رب آسمانوں پر ہے۔ [1]

ایک روایت کے الفاظ ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«إِنَّ اللَّهَ فَوْقَ عَرْشِهِ، وَعَرْشُهُ فَوْقَ سَمَاوَاتِهِ» [2]

"اللہ عزوجل عرش پر ہے اور عرش سات آسمانوں پر ہے۔"

ایک اور روایت کے الفاظ ہیں کہ تم اس پر رحم کرو جو زمین میں ہے تو وہ تم پر رحم کرے گا کہ جو آسمانوں پر ہے۔[3] ایک اور روایت کے الفاظ ہیں کہ جب کوئی مرد اپنی عورت کو بستر کی طرف بلائے تو وہ اس سے انکار کرے تو وہ ذات جو آسمانوں پر ہے، اس عورت سے ناراض ہو جاتی ہے یہاں تک کہ اس کا شوہر اس بارے اس سے راضی ہو جائے۔[4] اسی طرح حضرت عمر بن حکم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ان کی ایک لونڈی تھی جو بکریاں چراتی تھی۔ ایک دن ایک بکری کو بھیڑیا کھا گیا کہ جس پر انہوں نے اسے ایک تھپڑ مار دیا اور پھر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے کہ مجھ پر ایک لونڈی کو آزاد کرنے کا کفارہ باقی تھا، کیا میں اس لونڈی کو آزاد کر دوں تو کفارہ ادا ہو جائے گا تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لونڈی سے کہا کہ اللہ کہاں ہے؟ تو اس نے جواب میں کہا کہ آسمان پر ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ میں کون ہوں؟ تو اس نے کہا کہ آپ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ اسے آزاد کر دو۔[5] ایک اور روایت کے الفاظ ہیں کہ جب صالح آدمی کی روح فرشتے نکالتے ہیں تو اسے خوشخبری دیتے ہوئے

---

[1] الغافر: 37

[2] سنن أبي داود، كِتَاب السُّنَّةِ، بَابٌ فِي الْجَهْمِيَّةِ، 7/107-109؛ خلق أفعال العباد: ص 42

[3] سنن الترمذي، أَبْوَابُ البِرِّ وَالصِّلَةِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بَابُ مَا جَاءَ فِي رَحْمَةِ الْمُسْلِمِينَ، 4/323

[4] صحيح مسلم، كِتَابُ النِّكَاحِ، بَابُ تَحْرِيمِ امْتِنَاعِهَا مِنْ فِرَاشِ زَوْجِهَا، 2/1060

[5] مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، الموطأ، كِتَابُ الْعَتَاقَةِ، وَالْوَلَاءِ مَا يَجُوزُ مِنَ الْعَتْقِ فِي الرِّقَابِ الْوَاجِبَةِ، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، أبو ظبي–الإمارات، الطبعة الأولى، 1425هـ -2004 م، 5/1128

آسمان کی طرف چڑھ جاتے ہیں۔ اس کے لیے آسمان کے دروازے کھولے جاتے ہیں اور اسے خوش آمدید کہا جاتا ہے اور خوشخبری دی جاتی ہے یہاں تک کہ وہ روح اس آسمان تک پہنچ جاتی ہے کہ جس پر اللہ عزوجل ہیں۔[1] ایک اور روایت کے الفاظ ہیں کہ اللہ عزوجل جب کسی کام کا فیصلہ کرتے ہیں تو عرش کو اٹھانے والے فرشتے اللہ کی تسبیح بیان کرتے ہیں۔ اور اس کے بعد آسمان والے فرشتے جو ان سے نیچے ہیں، اللہ عزوجل کی تسبیح بیان کرتے ہیں یہاں تک کہ یہ تسبیح نیچے آسمانِ دنیا تک پہنچ جاتی ہے۔[2] تو ان روایات سے معلوم ہوا کہ عرش، سات آسمانوں پر ہے اور آسمان، عرش سے نیچے ہیں۔

۸۔ آسمان کہاں ہے؟

اللہ تعالی عرش کے اوپر ہے اور عرش، سات آسمانوں سے اوپر ہے اور آسمان، زمین کے اوپر ہے اور آسمان، زمین کے اوپر ایک گنبد کی مانند ہے۔ اللہ عزوجل کے لیے جہت علو کتاب وسنت اور سلف صالحین سے ثابت ہے اور جہت علو سے مراد مطلق فوقیت ہے کہ اللہ عزوجل مخلوق کے نیچے نہیں ہے اور نہ ہی خالق کے یہ لائق ہے کہ وہ مخلوق کے نیچے ہو۔ اگر تو جہت سے مراد یہ لیا جائے کہ اس کی ذات، جہات ستہ (three dimensions) میں سے ایک خاص جہت میں اس طرح محصور ہے کہ اس جہت نے اس کا احاطہ کیا ہوا ہے تو یہ درست نہیں ہے اور نہ ہی یہ سلف صالحین کا موقف ہے۔

قرآن مجید میں ہے کہ اللہ عزوجل ہی کی طرف پاکیزہ کلمات چڑھتے ہیں۔[3] یہاں نزول کا لفظ استعمال نہیں کیا گیا کہ وہ اللہ ہی کی طرف نازل ہوتے ہیں بلکہ صعود کا لفظ

---

[1] سنن ابن ماجة، كِتَابُ الزُّهْدِ، بَابُ ذِكْرِ الْمَوْتِ وَالِاسْتِعْدَادِ لَهُ، 1423/2

[2] «وَلَكِنَّ رَبَّنَا عَزَّ وَجَلَّ إِذَا قَضَى-أَمْرًا سَبَّحَ لَهُ حَمَلَةُ العَرْشِ ثُمَّ سَبَّحَ أَهْلُ السَّمَاءِ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ حَتَّى يَبْلُغَ التَّسْبِيحُ إِلَى هَذِهِ السَّمَاءِ» [محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، سنن الترمذي، أَبْوَابُ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بَابٌ: وَمِنْ سُورَةِ سَبَأٍ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، 1395هـ-1975 م، 362/5

[3] ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [فاطر: 10]

استعمال ہوا ہے جو کہ نیچے سے اوپر جانے کے لیے ہے۔ اسی طرح حضرت عیسی علیہ السلام کے بارے کہا گیا کہ اللہ عزوجل نے انہیں اپنی طرف اٹھا لیا۔[1] یہاں رفعت کا لفظ استعمال ہوا ہے جو کہ اوپر اور بلندی کے معنی میں ہے۔ اسی طرح فرشتوں کے بارے فرمایا کہ وہ اپنے رب سے ڈرتے رہتے ہیں جو کہ ان کے اوپر ہے[2] یعنی فوقیت کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ ایک اور جگہ ارشاد فرمایا کہ فرشتے اور روح الامین اللہ عزوجل کی طرف چڑھتے ہیں[3] اور یہاں بھی رفعت کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ اور اس کے علاوہ اور بہت سے مقامات پر قرآن مجید میں اللہ عزوجل کے لیے صفت علو کو ثابت کیا گیا ہے۔

اگر اللہ عزوجل کے لیے جہت علو کا اثبات نہ کیا جائے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم جب معراج کی رات اللہ عزوجل سے ملاقات کے لیے تشریف لے گئے ہیں تو کہاں گئے تھے؟ کسی جہت میں سفر کیا تھا یا ہر طرف گئے تھے، 360 ڈگری میں؟ بلاشبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معراج کی رات آسمانوں کا سفر جہت علو میں ہی تھا۔ اور یہی وہ جہت علو ہے کہ جس کی طرف حضرت عیسی علیہ السلام کو زمین سے زندہ اٹھا لیا گیا۔ اور یہی وہ جہت ہے کہ جس کی طرح صالح اعمال، صالح ارواح اور نیک فرشتے چڑھتے ہیں۔ اور یہی وہ جہت ہے کہ جس سے فرشتے زمین پر اترتے ہیں۔ اور یہی وہ جہت ہے جس کی طرف سرکش شیاطین رستہ اختیار کرتے ہیں کہ آسمان دنیا کے فرشتوں کی آپس کی باتوں کی سن گن لے سکیں۔ اور یہی وہ جہت ہے کہ جس میں پہلے آسمان پر حضرت آدم، دوسرے پر حضرت عیسی اور یحی، تیسرے پر حضرت یوسف، چوتھے پر حضرت ادریس، پانچویں پر حضرت ہارون، چھٹے پر حضرت موسی اور ساتویں پر حضرت ابراہیم علیہم السلام کی ارواح سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی معراج کی رات ملاقات ہوئی۔ اور یہی وہ جہت ہے کہ جہاں سے ہر رات کے آخری تہائی حصہ میں آسمان دنیا پر نزول ہوتا ہے وغیر ذلک کثیر۔

---

[1] ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللّٰهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: 158]

[2] ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: 50]

[3] ﴿ذِي الْمَعَارِجِ. تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: 4]

۹۔ صفت علو اور سائنسی اعتراضات

مولانا حنیف ندوی رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ گلیلیو، نیوٹن اور کاپرنیکس کی تحقیقات سے یہ متعین ہو گیا کہ جہت علو اضافی شیء (relative term) ہے لہٰذا عرش کا جہت علو میں ہونا کوئی معنی نہیں رکھتا ہے اور عرش کی جہت علو مختلف لوگوں کے اعتبار سے تبدیل ہوتی رہتی ہے۔[1] اس اعتراض کی تفصیل یہ ہے کہ لاہور اور نیو یارک والوں کی جہت علو میں فرق ہے لہٰذا کس کا جہت علو مراد ہے کہ جس میں عرش موجود ہے؟ ہماری رائے میں یہ سائنس کے ادھورے علم کے استعمال کے ساتھ ایک ناقص اعتراض ہے جو اس مسئلے پر وارد کیا گیا ہے۔ اللہ عزوجل نے قرآن مجید میں واضح طور بیان فرمایا ہے کہ آسمان جہت علو میں ہے:

﴿أَفَلَم يَنظُروا إِلَى السَّماءِ فَوقَهُم كَيفَ بَنَينـٰها وَزَيَّنّـٰها وَما لَها مِن فُروجٍ﴾ [الملك: 6]

"کیا وہ آسمان پر غور نہیں کرتے کہ جو ان کے اوپر ہے کہ ہم نے اسے کیسے بنایا ہے اور کیسے مزین کیا ہے اور اس میں کوئی شگاف نہیں ہے۔"

اب اس پر اعتراض یہ ہے کہ ایک پاکستانی کے لیے جہت علو اس کے سر کی سیدھ میں 90 ڈگری کا خط کھینچنے سے طے ہو گی اور ایک امریکی کے لیے جہت علو اس کے سر کی سیدھ میں 90 ڈگری کا خط کھینچنے سے طے ہو گی۔ اور یہ دونوں خطوط ایک ہی رخ میں نہیں ہیں۔ لہٰذا ہر انسان کے سر سے 90 ڈگری کی سیدھ میں اگر خط کھینچ کر جہت علو کو متعین کیا جائے تو ہر انسان کے لیے صفت علو کی جہت مختلف ہو گی لہٰذا جہت علو ثابت نہیں ہو سکتی۔

ہماری نظر میں یہ اعتراض عقل و نقل دونوں کے خلاف ہے۔ یا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ عزوجل 360 ڈگری میں ہر طرف آباد دنیا کے جہت علو میں موجود ہے کہ جسے کہتے ہیں کہ اس نے اپنی مخلوق کا چاروں طرف سے احاطہ کیا ہوا ہے کہ اس کے

[1] حنیف ندوی، مولانا، عقلیات ابن تیمیہ، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، طبع دوم، 2001ء، ص 210

اسماء میں سے ایک اسم "محیط" بھی ہے۔ یہ جواب تو اس صورت میں ہے جبکہ صفت علو کو مطلق مانا جائے کہ آسمان اور عرش ایک گنبد کی مانند ہے جیسا کہ بعض روایات میں منقول ہے۔ اور اگر صفت علو کو اضافی (relative) مانا جائے تو اس صورت میں سوال یہ ہے کہ جہت علو میں انسان کا اعتبار ہے یا مقام کا؟ اللہ کے رسول ﷺ کو جب معراج ہوئی تو آپ کو مسجد اقصی سے اوپر بلندی کی طرف لے جایا گیا جیسا کہ حدیث کے الفاظ "ثم عرج بي إلى السماء" سے واضح ہے۔ اور قبۃ الصخرۃ سے جہت علو میں سفر کے بعد آپ سات آسمانوں پر اللہ عزوجل سے ملاقات کے لیے تشریف لے گئے۔ اب مسجد اقصی کی جہت علو کیا ہے؟ کیا یہ وہی ہے جو آسٹریلیا، انٹارکٹکا، افریقہ، امریکہ وغیرہ کی ہے؟

اسی طرح آپ نے معراج کے سفر میں ساتوں آسمانوں پر انبیاء سے ملاقاتیں کیں۔ پہلے آسمان پر حضرت جبرئیل علیہ السلام نے دروازہ کھٹکھٹایا تو حضرت آدم علیہ السلام نے دروازہ کھولا اور آپ ﷺ کو مرحبا کہا۔ اب حضرت آدم علیہ السلام کیا زمین کے ہر نقطے کی جہت علو میں ہیں؟ اور پہلے آسمان کا دروازہ بھی کیا زمین کی ہر ڈگری کی جہت علو میں ہے؟ اسی طرح بقیہ آسمانوں میں انبیاء سے ملاقاتوں کا معاملہ بھی ہے۔ کیا یہ انبیاء مسجد اقصی کی نسبت سے خاص جہت علو میں تھے یا زمین کے ہر نقطہ کی جہت علو میں تھے؟

اسی معراج کی رات آپ کو جب پچاس نمازیں دی گئیں تو حدیث کے مطابق اللہ کے رسول ﷺ نے اللہ سبحانہ وتعالی اور موسی علیہ السلام کے مابین کئی چکر لگائے۔ اس میں ایک جگہ حدیث کے الفاظ "فنزلت حتى انتهيت إلى موسى" ہیں یعنی میں اللہ سبحانہ وتعالی کے پاس سے نیچے اترا اور موسی علیہ السلام کے پاس پہنچا۔ اب اللہ سبحانہ وتعالی سے موسی علیہ السلام تک نزول میں کیا یہ صورت ممکن ہو سکتی ہے کہ 360 ڈگری میں نزول ہوا ہو اور حضرت موسی بھی 360 ڈگری میں موجود ہوں؟ جب حضرت موسی علیہ السلام ایک خاص سمت میں ہیں تو چھٹا آسمان بھی خاص سمت میں ہے۔ اور وہ سمت، صفت علو ہے کہ جس میں اللہ کی ذات ہے۔ اور صفت علو کا تعین بیت اللہ کے اعتبار سے ہے۔

اسی طرح قرآن مجید کے بیان کے مطابق آپ ﷺ سدرۃ المنتہی پر تشریف لے گئے اور اس کا ایک مقام ہونا واضح ہے جو جہت علو میں ہے اور وہاں آپ نے اللہ سے مکالمہ کیا اور مفسرین کی ایک جماعت کے مطابق تو سورۃ النجم میں دو قوسین کے فاصلے کا جو ذکر ہے، تو اس سے بھی اللہ اور رسول ﷺ مراد ہیں۔ کیا اس سب سے تجسیم اور مکان کا طعن لازم نہیں آتا؟ بات یہ ہے کہ ہم تجسیم اور مکان کا انکار کر سکتے ہیں کہ تجسیم اور مکان کتاب وسنت سے ثابت نہیں ہیں لیکن ان کے طعن سے کسی صورت بچ نہیں سکتے، یہاں تک کہ خدا کے وجود کا ہی انکار کر دیں۔ اسی طرح آپ ﷺ نے سفر معراج میں البیت المعمور یعنی فرشتوں کے قبلہ کا وزٹ کیا۔ اور یہ البیت المعمور، ہمارے خانہ کعبہ کی جہت علو میں ہے جیسا کہ روایات سے ثابت ہے۔ [1] تو جہت علو سے مراد خانہ کعبہ کی جہت علو ہے نہ کہ زمین میں بسنے والے ہر انسان کی جہت علو۔ پس شریعت میں جس صفت علو کا اثبات کیا گیا ہے، وہ ہر انسان کی نسبت سے نہیں ہے بلکہ شریعت اسلامیہ کے دو مقدس ترین مقامات قبلہ اول اور قبلہ ثانی یعنی مسجد اقصی اور مسجد حرام کی نسبت سے ہے۔ ان مقامات کے اعتبار سے جو جہت علو ہے، اس جہت میں آسمانوں اور عرش کا اثبات کیا گیا ہے کہ جو ایک گنبد کی مانند آباد دنیا کو محیط ہے۔ اب اس پر یہ اعتراض کہ مسجد حرام اور مسجد اقصی کی جہت علو میں بھی تو فرق ہو گا، لغو ہے۔ ہمارے مشاہدے میں ہے کہ قبلہ رخ ہونے کی صورت میں نصف ڈگری کا فرق بھی آپ کو کہاں لے جائے گا؟ اور اتنا فرق تو ہر نمازی کو لگ ہی جاتا ہے۔ کسی سمت سے مراد ریاضی کی زبان میں 90 ڈگری کی سیدھی لائن نہیں ہوتی۔ جب آپ مشرق کہتے ہیں تو مشرق آپ کی ناک کی سیدھ میں سیدھی لائن کا نام نہیں ہے۔ جب آپ مغرب کہتے ہیں تو مغرب کسی نقطے کا نام نہیں ہے بلکہ ایک سمت کا نام ہے۔

علاوہ ازیں یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ امریکہ یا نیویارک ہمارے نیچے ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ زمین سورج کے گرد ایک خاص زاویے 23.4 ڈگری کا جھکاؤ (tilt)

[1] سلسلة الأحاديث الصحيحة: 860/1

بناتی ہے جیسا کہ ذیل کی تصویر میں اس کا ایک امیج دیا گیا ہے۔ اب اس جھکاؤ کے ساتھ اگر آپ زمین کو 360 ڈگری میں اس کے محور (axes) اور سورج کے گرد گھما کر دیکھیں تو سوائے براعظم انٹارکٹکا کے کوئی آباد دنیا آپ کو اپنے پاؤں کے نیچے نظر نہیں آئے گی۔ اگرچہ قرآن مجید کی آیت کی تفہیم کی غرض سے تو اس وقت کی آباد دنیا کو لینا چاہیے کہ جن کی طرف قرآن مجید نازل ہو رہا تھا کیونکہ اولین مخاطب وہی تھے۔

اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ قرآن کے نزول کے وقت کی آباد دنیا زمین کے اسی حصے پر تھی جس پر ہم ہیں یعنی خط استواء سے اوپر اوپر۔ اور اگر معاصر دنیا کو بھی لیں تو اس وقت بھی آباد دنیا ہمارے پاؤں کے نیچے نہیں ہے۔ اس میں کچھ حصہ جیسا کہ آسٹریلیا، جنوبی افریقہ اور جنوبی امریکہ کا کچھ خطہ، خط استواء سے نیچے ہے لیکن عجیب بات یہ ہے کہ زمین کی دن رات کی اپنے محور کے گرد گردش کی وجہ سے یہ حصے بھی زمین کے جھکاؤ کی وجہ سے کافی اوپر اٹھ جاتے ہیں۔

اور یہ بھی کہ سائنس میں بھی آپ کو سمجھنے کے لیے کوئی نہ کوئی پوزیشن لینی ہی پڑتی ہے، اس کے بغیر کچھ سمجھ نہ آئے گا۔ اب زمین کا اوپر والا قطب، شمالی کیوں ہے، جنوبی کیوں نہیں؟ خط استواء کا اوپر والا اوپر کیوں ہے، نیچے کیوں نہیں؟ کیا خلاء میں جا کر یہ کہنا ممکن نہیں رہتا کہ فلاں ستارہ ہماری زمین سے اوپر ہے یا نیچے؟ وغیر ذلک۔ اور جہاں تک زمین کی دن رات کی گردش کا شبہ ہے کہ اس صورت میں جہت علو کیسے طے ہو گی؟ تو اس زمین کی ہماری کائنات کے مقابلے میں، اور ہماری کائنات کی آسمانوں کے مقابلے میں، اور آسمانوں کی عرش کے مقابلے میں جو حیثیت ہے تو اس اعتبار سے یہ اعتراض بالکل ختم ہو جاتا ہے کہ زمین ایک نکتہ تو کجا نہ ہونے کے برابر ہے۔

۱۰۔اللہ عزوجل کے وجود کا ہر جگہ ہونا

اگر یہ عقیدہ ہو کہ اللہ عزوجل کا وجود ہر جگہ موجود ہے تو یہ صریح شرک ہے کیونکہ اللہ عزوجل ہر جگہ موجود ہے، کا لازمی تقاضا ہے کہ اللہ تعالی وہاں بھی موجود ہے جہاں میں ہوں یا آپ ہیں یا کوئی اور شیء ہے۔ پس اللہ عزوجل کا وجود ہر شیء کو اپنی ذات کے اعتبار سے شامل ہے اور ہر شیء، اللہ کے وجود میں شامل ہے۔ دراصل یہ جہمیہ اور باطنیہ کی پھیلائی ہوئی غلط فہمی ہے کہ اللہ عزوجل کا وجود ہر جگہ موجود ہے اور اس نقطہ نظر کی بنیاد یہ عقلی اصول ہے کہ اللہ کی ذات لامحدود ہے اور جب آپ اللہ کی ذات کو آسمانوں میں یا عرش پر قید کر دیتے ہیں تو وہ محدود ہو جاتی ہے جس سے اللہ کی ذات میں نقص اور عیب لازم آتا ہے۔

اس عقلی اصول کی بنیاد ہی غلط ہے۔ اگر تو اللہ کے وجود کے بارے یہ کہیں کہ وہ لامحدود ہے اور ہر جگہ موجود ہے تو وہاں بھی اللہ کا وجود ہے، جہاں میرا وجود ہے۔ گویا کہ ایک مقام ایسا ہے جہاں میرا اور اللہ کا وجود ایک ہی وجود ہے اور یہ بدترین شرک ہے کہ اسی کا نام اتحاد ہے یعنی خالق اور مخلوق کو ایک کر دینا۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ اللہ کا وجود وہاں نہیں ہے، جہاں میرا وجود ہے تو آپ نے اللہ کے وجود کے لیے مکان مان لیا ہے لہٰذا اللہ عزوجل کو عرش پر ماننے پر یہ اعتراض کرنا کہ اس کے لیے مکان تسلیم کر لیا ہے، ایک لغو اعتراض ہے۔

اور صحیح رویہ تو یہ ہے کہ سلف صالحین اس قسم کی عقلی اور کلامی بحثوں میں پڑتے ہی نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ نے اللہ عزوجل کے عرش پر مستوی ہونے کے فوراً بعد کہا تھا کہ اس کی کھود کرید کرنا اور اس پر مزید سوالات پیدا کرنا اہل بدعت کا طریقہ ہے کیونکہ سوال تو ہر صورت باقی رہتا ہے کہ مقصود آزمائش ہے اور جب تک اس دنیا میں ہیں تو آزمائش باقی ہے۔ اگر آزمائش ختم ہو جائے تو مقصد تخلیق ختم ہو جائے گا اور کوئی چیز اپنے مقصد کے بغیر کیسے زندہ رہ سکتی ہے؟ آپ تجسیم کے طعن سے بچنے کے لیے جمیع صفات باری تعالی کا رد کر دیں اور صرف اتنی بات مان لیں کہ

کوئی صانع اور خالق ہستی اور ذات ہے تو عقل تو ذات کے لفظ ہی سے آپ کو تجسیم کی طرف لے جاتی ہے الا یہ کہ آپ اس خالق اور صانع کی حیثیت کسی واقعے کی علت سے زائد ماننے کو تیار نہ ہوں جیسا کہ بعض فلسفیوں کا قول ہے۔

اسی طرح اللہ عزوجل عرش پر ہوتے ہوئے ہر جگہ ہمارے ساتھ ہے، تو یہ کہنا درست ہے اور کتاب وسنت سے ثابت ہے۔ وجود اور معیت میں فرق ہے اور اللہ عزوجل کا جس طرح عرش پر ہونا حقیقت ہے، اس طرح اللہ عزوجل کی معیت بھی حقیقی ہے۔ اللہ کی صفت معیت کا حقیقی معنی مراد لینے سے اللہ کی ذات کا مخلوق سے اختلاط لازم نہیں آتا ہے جیسا کہ چاند مخلوق کے ساتھ مختلط نہیں ہے کہ آسمان میں ہے لیکن ہم اس چاند کے لیے معیت کا لفظ حقیقت کے اعتبار سے استعمال کر سکتے ہیں کہ چاند میرے ساتھ ہے۔ اسی طرح اللہ کی ذات عرش پر مستوی ہوتے ہوئے، اور مخلوق سے مختلط نہ ہوتے ہوئے، حقیقی معنوں میں مخلوق کے ساتھ ہے جیسا کہ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا بیان ہے کہ معیت کو حقیقت پر محمول کیا جائے گا۔ اس بارے شیخ محمد بن صالح العثیمین رحمہ اللہ متوفی 1421ھ کی شرح عقیدہ واسطیہ میں کی گئی بحث دیکھنے کے لائق ہے۔ [1]

جب ایک دفعہ یہ اصول طے ہو گیا کہ صفات میں حقیقی معنی کا اعتبار ہو گا اور اس کی تاویل نہ ہو گی تو پھر صفت معیت میں اس اصول کو توڑ دینا تاویل کا رستہ کھولنے کے مترادف ہے۔ اسی طرح صفت معیت کا ایسا حقیقی معنی ممکن ہے جس سے صفت فوقیت اور صفت استوا علی العرش کے ساتھ تطبیق ممکن ہو سکے لہذا جہاں حقیقت اور مجاز دونوں معانی مراد لیے جا سکتے ہوں تو وہاں حقیقی معنی کو ہی ترجیح دینی چاہیے۔ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ جب صفت معیت میں حقیقی معنی مراد لیتے ہیں تو ان کے نزدیک اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ اللہ عزوجل اس زمین میں ہمارے ساتھ ہے، بلکہ وہ صفت

---

[1] محمد بن صالح بن محمد العثيمين، شرح العقيدة الواسطية، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة السادسة، 1421 ھ، 1/ 402-403

فوقیت کے ساتھ یعنی ہمارے اوپر ہوتے ہوئے، ہمارے ساتھ ہے، کے قائل ہوتے ہیں۔ پس ذات باری تعالی کی معیت جہت علو میں ہے جیسا کہ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے چاند کی معیت کی مثال بیان کی ہے۔

اسی طرح سلف صالحین کی ایک جماعت "معیت" سے مراد "علم" لیتی ہے تو وہ دراصل جہمیہ کا رد کرنے کے لیے، اختلاط والی معیت سے مراد، علم لیتے ہیں تا کہ اللہ کے زمین میں ہمارے ساتھ ہونے کے عقیدہ کی نفی کی جائے۔ باقی رہا اللہ عزوجل کا آسمانوں اور عرش پر ہوتے ہوئے اہل زمین کے ساتھ ہونا، تو اس کا انکار سلف صالحین نہیں کرتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اختلاط والی معیت کے معنی کی نفی کرنے کے لیے سلف صالحین کی ایک جماعت نے معیت کی تاویل علم سے کی ہے۔ پس اس زمین میں ہمارے ساتھ اللہ کے علم یا قدرت یا نصرت کی معیت ہے جبکہ آسمانوں میں اور عرش پر سے صفت فوقیت کے ساتھ، اللہ کی معیت ہمارے ساتھ، حقیقی ہے۔ اور اس معیت حقیقی کی سلف صالحین نے تاویل نہیں کی ہے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ سلف صالحین کی "وهو معكم أينما كنتم" سے مراد "وهو علمكم أينما كنتم" ہے تو یہ سلف صالحین پر بہتان عظیم ہے اور عقل و منطق میں اس تقدیر عبارت کی کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ اس سے کفر و شرک لازم آتا ہے۔ ہاں! اگر کوئی شخص یہ کہے کہ سلف صالحین نے "وهو معكم أينما كنتم" سے مراد "وهو معكم بعلمه أينما كنتم" لی ہے تو یہ بات درست ہے۔ بہت ہی غور طلب نکتہ یہ ہے کہ سلف صالحین صفت معیت کا انکار نہیں کرتے بلکہ معیت کی تشریح علم کے ساتھ کرتے ہیں یعنی سلف صالحین کے نزدیک "معیت" سے مراد "علم" نہیں بلکہ "معیتِ علمی" ہے۔ اب کیا اللہ کی صفت علم کو اس کی ذات سے علیحدہ کیا جا سکتا ہے؟ یعنی بفرض محال مان لیا کہ اللہ کی معیت سے مراد اس کی "معیتِ علمی" ہے نہ کہ "معیتِ ذاتی" تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اللہ کا "علم" اس کی ذات سے علیحدہ ہوتے ہمارے ساتھ ہے یا اس کی ذات کے ساتھ ہوتے ہوئے ہمارے ساتھ

ہے؟ بس اس کا جواب دے دیں تو مسئلہ ان شاء اللہ، بہت سوں پر واضح ہو جائے گا۔

پس کسی ذات کے علاوہ مجرد علم کی معیت کا کوئی تصور بھی عقل و منطق میں ممکن ہے؟ علم، صفات لازمہ میں سے ہے یعنی یہ ایک ایسی صفت ہے جو ذات کے لیے لازم ہے، بغیر ذات کے علم کا کوئی تصور ہی ممکن نہیں ہے۔ پس علم کی معیت سے مراد بھی "علم مع ذات" کی معیت ہو سکتی ہے نہ کہ مجرد علم کی معیت۔ فافهم وتدبر!

ہمارے نزدیک صفتِ فوقیت اور صفیتِ معیت میں تضاد نہیں ہے۔ پس صفتِ معیت مع فوقیت ہے یا دوسرے الفاظ میں یہ معیت اوپر سے ہے۔ ہم صفتِ معیت اور فوقیت دونوں میں سے کسی میں بھی تاویل کے قائل نہیں ہیں اور دونوں کو حقیقت پر محمول کرتے ہیں اور اختلاط والی معیت کا انکار عقل کی روشنی میں نہیں بلکہ صفتِ فوقیت کی نصوص کی وجہ سے کرتے ہیں۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ صفت معیت میں سلف صالحین کی تشریح، تاویل نہیں ہے جبکہ معاصر سلفیہ صفت معیت میں تاویل کرتے ہیں۔ متقدمین سلفیہ نے معیتِ فوقیت کا انکار نہیں کیا ہے جو کہ معیت کا حقیقی معنی ہے جبکہ معاصر سلفیہ وجودیوں کے رد میں غلو کرتے ہوئے معیتِ فوقیت کا انکار کر دیا ہے۔ اگر یہ سوال ہو کہ سلف صالحین نے اگر معیتِ فوقیت کا انکار نہیں کیا ہے تو اثبات کہاں کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ انہوں نے اثبات بھی کیا ہے کیونکہ جب سلف صالحین "معیتِ علمی" مراد لیتے ہیں تو یہ ایسے علم کی معیت ہے جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ پس سلف صالحین "معیتِ ذاتیہ فوقیہ" کے قائل ہیں۔ اسی لیے ان کے کلام میں "معیتِ فوقیہ ذاتیہ" کا انکار نہیں ہے جبکہ "معیتِ اختلاط" کا انکار ہے۔ معاصر سلفیہ نے معیت علمی کا اثبات تو کر دیا لیکن اس شیء کا بھی انکار کر دیا کہ جس کا انکار سلف صالحین سے منقول نہیں تھا یعنی "معیتِ فوقیہ ذاتیہ"۔ اس سے سلف صالحین کا موقف صحیح پیش نہ ہو سکا کیونکہ اس موقف میں متاخرین کی تشریح بھی شامل ہو گئی تھی۔

۱۱- مذہب اور سائنس میں اختلاف

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ مذہب اور سائنس میں کوئی اختلاف اور جھگڑا (conflict) ہے کہ جسے حل کرانے کے لیے دونوں میں مفاہمت کی کچھ اساسات (basis for reconciliation) تلاش کرنی ہوں گی۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ دعوی ہی غلط ہے کہ مذہب اور سائنس ایک دوسرے کی مخالفت کرتے ہیں بلکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ دونوں ایک دوسرے کی تائید (support) کرتے ہیں۔ اور یہ بات کہ سائنس اور مذہب ایک دوسرے کو اسپورٹ کرتے ہیں نہ کہ ایک دوسرے کی ٹانگیں کھینچتے ہیں، نوبل پرائز حاصل کرنے والے سائنسدانوں کی ایک بڑی جماعت نے کی ہے جیسا کہ اس بارے سائنسدانوں کی ایک جماعت کے اقوال کا ذکر ہم سابقہ باب میں تفصیل سے کر چکے ہیں۔

اور قرآن مجید کا بھی دعوی یہی ہے کہ اس کائنات میں غور وفکر تمہیں لازماً خدا تک پہنچا کر رہتا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿190﴾ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران: 190-191]

"بے شک زمین اور آسمانوں کی پیدائش میں اور دن اور رات کے آنے جانے میں ان لوگوں کے لیے نشانیاں ہیں جو عقل مند ہیں۔ اور یہ وہ لوگ ہیں جو کھڑے، بیٹھے اور اپنے پہلوؤں کے بل لیٹے ہوئے بھی اللہ کو یاد کرتے رہتے ہیں۔ اور زمین اور آسمانوں کی پیدائش میں غور وفکر کرتے رہتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار! آپ نے اس سب کچھ کو بے مقصد پیدا نہیں کیا۔ اے ہمارے رب! ہم آپ ہی کی تسبیح بیان کرتے ہیں، پس ہمیں جہنم کے عذاب سے بچا لیں۔"

البتہ اس آیت کی روشنی میں یہ بات کی جاسکتی ہے کہ اس کائنات میں غور وفکر کی صورت میں اس نتیجے تک پہنچنا کہ یہ کائنات بے مقصد پیدا نہیں کی گئی ہے، اس بات تک وہی سائنسدان پہنچے گا کہ جس کا غور وفکر اس کے ذکر میں ڈھل جائے۔ کائنات کی وسعتیں اور گہرائیاں اس کے دل میں اس کے خالق اور مدبر کی عظمت، کبریائی اور بڑائی کو اس طرح نقش کر دیں کہ چیزوں کا خالق اسے بھلانے سے بھی نہ بھولے۔ پس ایک خالق تک پہنچنے اور اس بات تک پہنچنے کے اس خالق کی تخلیق بے مقصد نہیں ہے یعنی کائنات کی مقصدیت تک پہنچنے میں فرق ہے۔

ہمیں معلوم ہے کہ اس کی مثالیں بیان کی جاسکتی ہیں کہ مذہب اور سائنس میں فلاں فلاں اختلافات ہیں لیکن جو مثال بھی آپ لائیں گے، اس میں یا تو مذہب کرپٹ ہے جیسا کہ ہندومت، عیسائیت وغیرہ کی صورت حال ہے یا پھر سائنس کرپٹ ہے جیسا کہ ڈاکنز کی بیالوجی اور ہاکنگ کی فزکس وغیرہ کا حال ہے۔ جہاں دونوں خالص ہیں، وہاں کوئی تنازع نہیں ہے۔

بلکہ دونوں میں تنازع ہو بھی کیسے سکتا ہے کہ وہی خالق جس نے کائنات بنائی اور اس کی تدبیر کے لیے لاز آف نیچرز (laws of natures) طے کیے کہ جن کا مطالعہ سائنس کا علم کہلایا۔ اور دوسری طرف اسی خالق نے انسانوں کو زندگی گزارنے کے لیے ایک ضابطہ حیات (code of life) دیا۔ پس ایک ہی مصدر سے صادر ہونے والے دونوں علوم یا ایک ہی مصنف کی دو تصانیف آپس میں ایک دوسرے سے ٹکرائیں گی یا اسپورٹ کریں گی؟ واضح بات ہے کہ اسپورٹ کریں گی اور یہ سو فی صد عقلی بات ہے۔ اور وہاں ٹکرائیں گی جہاں کوئی کرپٹ ریڈر ایک تصنیف میں ایک عبارت کا مفہوم وہ مراد لے لے گا جو دوسری کے خلاف جا رہا ہو گا تو یہ ٹکراؤ تو اس غلط تعبیر (misunderstanding) نے پیدا کیا لہذا حل یہی ہے کہ مس انڈرسٹینڈنگ کو دور کیا جائے، نہ کہ ان دونوں کو ایک دوسرے کے مقابل کھڑا کر کے پھر ان میں صلح کروائی جائے۔ یہ ہماری سوچی سمجھی رائے ہے۔

یہ تو اس بات کو کرنے کی ایک سطح تھی لیکن کچھ لوگوں کی ذہنی سطح چونکہ اس سے اوپر کی ہے لہذا ان کے اعتبار سے بھی اگر کچھ بات ہو جائے تو مفید رہے گی۔ یہ بات کرنے کے لیے ہم چند سوالات سامنے رکھتے ہیں:

- الحاد سے ایمان کی طرف آنے کا بہترین ذریعہ کون سا ہے؟
- کیا مذہب کی طرح فلسفہ اور سائنس بھی آخری سچ (ultimate truth) تک پہنچا دیتے ہیں؟
- اگر ہاں، تو کیا فلسفہ اور سائنس کا آخری سچ (ultimate truth) بھی وہی ہے جو مذہب کا ہے؟
- اہل مذہب، فلسفیوں اور سائنسدانوں کے تصور خدا میں سے کس کا تصور خدا درست ہے اور کس کا غلط؟

ہمارے نزدیک پہلے سوال کا جواب کتاب وسنت ہے۔ ایک دوست نے کہا کہ اس میں مسئلہ کیا ہے کہ ایک شخص کافر ہے یا وہ مرتد ہو چکا ہے، اب وہ اسلام کی طرف کفر کے ذریعے ہی آجائے۔ میں نے کہا کہ آپ بالکل ٹھیک کہہ رہے ہیں کہ اس میں کوئی مسئلہ نہیں ہے جب تک کہ آپ اپنی اس رائے کو ایک عاجزانہ رائے (humble opinion) کے طور پیش کرتے رہیں لیکن عموماً یہ محسوس ہوتا ہے کہ جو لوگ ایمان کی طرف آنے کے لیے فلسفہ اور سائنس کو بہترین رستہ قرار دیتے ہیں، وہ کتاب وسنت سے الرجک ہیں۔ مولانا عبد الماجد دریا آبادی الحاد سے ایمان کی طرف ہندو فلاسفی، جین مت، بدھ مذہب، جوگیانہ تصوف اور احمدی ترجمہ کے رستے آئے لیکن کیا الحاد سے ایمان کی طرف آنے کا ایک ہی رستہ ہے؟ جب رستے ایک سے زیادہ ہیں تو ان میں کتاب وسنت کا ایک رستہ ماننے میں کیا حرج ہے؟ لیکن کچھ لوگوں کو اس میں حرج محسوس ہوتا ہے۔ ہم ان سے یہ مطالبہ نہیں کر رہے کہ وہ کتاب وسنت ہی کو واحد رستہ مانیں جبکہ ہمارے نزدیک بہترین رستہ یہی ہے لیکن کم از کم گیارہ رستوں میں سے گیارہواں رستہ تو ایک آپشن کے طور ہی سہی، کتاب وسنت کو مان لیں۔

یہاں کچھ دوست یہ بحث شروع کر دیتے ہیں کہ ملحد جو کتاب و سنت کو مانتا ہی نہیں وہ کیسے اس کے ذریعے ایمان کی طرف آئے گا؟ ہماری رائے میں نبی اسی رستے سے کفار اور ملاحدہ کو ایمان کی طرف لاتے تھے۔ کیا کسی نبی اور رسول نے کفر، شرک اور الحاد ہی کو ایمان کی طرف لانے کا رستہ بنایا ہے؟ کیا آپ ﷺ کے زمانے میں ملحد نہیں تھے؟ خود قرآن مجید نے کہا ہے کہ عرب کے معاشرے میں مشرک بھی تھے اور ملحد بھی کہ جنہیں قرآن مجید نے دہریہ کہا ہے۔ آپ ﷺ سے تقریباً ہزار سال پہلے یونانی فلسفہ گزر چکا، نوافلاطونیت بھی گزر چکی، پوری دنیا میں یونانی فلسفہ اور اس کی روایتیں عام ہو چکیں لیکن خود قرآن مجید میں یا رسول اللہ ﷺ نے کوئی ایک لفظ بھی ایسا کہا کہ فلسفہ پڑھو تاکہ ملحدوں کو مسلمان کر سکو۔ اور حضرت عیسی علیہ السلام اور یونانی فلسفے کے دور میں تو اور بھی کم زمانی فرق ہے بلکہ دونوں میں بُعد مکانی بھی کم ہے لیکن اس کے باوجود انجیل میں کتنی آیات ایسی ہیں جو ایمان کی طرف لانے کے لیے فلسفہ اور منطق کو میڈیم بنانے کی ترغیب دیتی ہیں؟

ہمیں ملحدوں کو مسلمان کرنے کے لیے فلسفہ اور منطق پڑھنے پڑھانے سے مسئلہ نہیں ہے۔ ہمیں مسئلہ تب ہوتا ہے جب کہ ہمارے فلسفی بھائی کتاب و سنت پڑھنے والوں پر طنز کرتے ہیں، ان کا مذاق اڑاتے ہیں، فقرے چست کرتے ہیں اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ جیسے کام تو ہم دانشور (intellectuals) کر رہے ہیں جبکہ یہ مذہبی بے وقوف وقت ضائع کر رہے ہیں کہ ان کے طریقے سے الحاد کا کوئی علاج ہونے والا نہیں ہے۔ یہ رویوں کا بہت بڑا مسئلہ ہے جو ان تمام مخلص مسلمانوں میں موجود ہے جو دین کے لیے کچھ کرنے کا جذبہ رکھتے ہیں، چاہے وہ علماء کے طبقے سے ہوں اور چاہے وہ اسکالرز ہوں۔ ہماری رائے میں ہمارا بحثیت قوم اصل مسئلہ اخلاقی اور ایمانی ہے۔ اخلاقی دلیل، علمی دلیل سے ہمیشہ بڑھ کر ہوتی ہے۔ اور اس دنیا میں ہم ملحدوں کو اگر بڑی تعداد میں اسلام کی طرف لانا چاہتے ہیں تو وہ ہمارے فلسفیانہ دلائل سے مطمئن ہو کر نہیں آئیں گے کہ وہ تو وہ پہلے ہی ہم سے زیادہ جانتے ہیں، بلکہ ان کی اکثریت

ہمارے ایمان اور اخلاق سے متاثر ہو کر ادھر آئے گی۔

نبی اور رسول اپنے ایمان اور اخلاق سے قرآن مجید کو ذریعہ بنا کر ایمانی احوال منتقل کرتے تھے جو کہ کافروں کے ایمان لانے کا باعث بنتے تھے۔ واضح رہے کہ ہر لفظ میں معانی کے ساتھ احوال بھی موجود ہوتے ہیں لیکن آج لفظ اور معنی کی بحث میں احوال کا ذکر سرے سے موجود نہیں ہے کہ یہ مادہ پرستی کا دور ہے کہ جس میں ہم زندگی گزار رہے ہیں لہذا روحانیت اور اس کے متعلقات ہماری سمجھ میں کیا آئیں گے؟ اگر اسی بات کو سوچ لیا جائے کہ آج اگر نبی اُمی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم اس دنیا میں موجود ہوتے تو کیا کانٹ اور نطشے کا فلسفہ پڑھتے کہ ملحدوں کو ایمان کی طرف لائیں یا نہیں اللہ کا کلام پڑھ پڑھ کر سناتے کہ جسے سن کر وہ ایمان لے آتے؟

یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ ہم قرآن پڑھتے ہیں تو ملحد ایمان نہیں لاتے، الٹا مذاق اڑاتے ہیں۔ تو یہ تو رسول کے ساتھ بھی تھا لیکن بہت سے ایمان بھی لے آتے تھے اور کچھ نہیں بھی لاتے تھے۔ اب کرنے کا کام یہی ہے کہ صرف قرآن نہ پڑھا جائے، پہلے قرآن پڑھنے والوں کا ایمان اور اخلاق بنایا جائے تو ملحد اور کافر میں قرآن مجید کی تاثیر منتقل ہو گی بشرطیکہ اس میں کسی قسم کی کوئی خیر موجود ہو یعنی وہ عنید اور سرکش نہ ہو۔ ایمان اور اخلاق بنانے سے قرآنی لفظ کے احوال منتقل ہوں گے جن کا رستہ دل سے دل تک ہوتا ہے جبکہ عام طور صرف معانی منتقل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے جو کہ ذہن سے ذہن تک سفر کرتے ہیں اور اب تو ایسے لوگ بھی کم ہیں جو معانی منتقل کرنے کی ہی صلاحیت رکھتے ہوں بلکہ اب تو صرف لفظ ہی پڑھا جا رہا ہے لیکن اس کے صرف پڑھے جانے سے بھی بہت لوگ ایمان لا رہے ہیں۔

ایک دوست کا کہنا ہے کہ "میں مسلمان کیسے ہوا" نامی کتب پڑھیں تو معلوم ہو گا کہ ایمان کی طرف پہنچنے کے سینکڑوں حادثاتی طریقے ہو سکتے ہیں۔ بعضوں کو تو اولاد کے مرنے پر توبہ نصیب ہو گئی تو کیا اب لوگوں کی اولاد قتل کرنا شروع کر دیں تاکہ انہیں ایمان کی دولت نصیب ہو؟ اسی طرح حضرت موسی عَلَیْہِ السَّلَام کے جادوگر جادو جاننے کی بنا پر

ایمان لائے۔ جو کچھ حضرت موسی علیہ السلام نے کیا، انہوں نے جان لیا کہ وہ جادو نہیں ہے البتہ عام آدمی کو یہ معلوم نہ ہو سکا کیونکہ جادو اس کا میدان نہ تھا۔ تو کیا اسکے بعد حضرت موسی علیہ السلام نے جادو سکھانے کا اسکول کھول لیا تھا تا کہ لوگ جادو اور معجزے میں فرق جان سکیں؟

دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ فلسفہ اور سائنس آخری سچ (ultimate truth) تک پہنچاتے تو نہیں ہیں لیکن اگر کرپٹ نہ ہوں تو کم از کم فلسفہ اس رستے کی طرف اشارہ کر دیتا ہے جبکہ سائنس اس رستے پر پہنچا دیتی ہے جو آخری سچائی تک پہنچنے کا رستہ ہے۔ پس اس معنی میں ہم یہ بات کہتے ہیں کہ مذہب اور سائنس ایک دوسرے کو اسپورٹ کرتے ہیں۔

جہاں تک تیسرے سوال کا جواب ہے تو مذہب، فلسفہ اور سائنس کا آخری سچ ایک نہیں ہے، ان میں بہت فرق ہے مثلاً ارسطو کے فلسفے کا آخری سچ علۃ العلل (first cause) ہے اور آئن اسٹائن کی سائنس کا آخری سچ اسپینوزا (Baruch Spinoza) کا خدا ہے اور وہ کیا ہے، اس پر ایک تفصیلی مقالے میں ہم گفتگو کریں گے۔

یہاں ایک اہم سوال یہ ہے کہ یہ لوگ خدا کے قائل بھی ہیں یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر تو خدا سے مراد صرف خالق (creator) ہے تو یہ سب خالق کے تو قائل ہیں کہ کوئی ایک ہے کہ جس سے اس کارخانہ قدرت کی ابتداء ہوئی ہے اور جس نے اس کائنات کو وجود بخشا ہے بلکہ دہریہ بھی ایک معنی میں خالق کا قائل ہے کہ جب اسٹیون ہاکنگ یہ کہتا ہے کہ اس کائنات کو لاز آف نیچر ز نے پیدا کیا ہے تو وہ اس کے نزدیک اس کائنات کے خالق ہی ہیں اگرچہ اس کا خالق یا خدا اندھا اور بہرا ہے۔

اور رہا مذہب کا تصورِ خدا تو وہ تو بالکل مختلف ہے، وہاں تو خدا ایک ذات ہے نہ کہ کوئی علت یا قانون، جو قادر مطلق ہے، علیم ہے اور اکیلا ہے۔ سائنسدانوں کی بڑی جماعت ایسے خدا پر ایمان رکھتی ہے جو کہ ایک ذات ہے بلکہ ایک ان کی ایک خاصی بڑی جماعت تو بائبل کے خدا پر بھی ایمان رکھتی ہے جیسا کہ نیوٹن بائبل کے خدا کو مانتا تھا۔

چوتھے سوال کا جواب یہ ہے کہ خدا کے بارے آخری سچ وہی ہے جو مذہب نے بیان کیا ہے کہ اکیلا مذہب ہی اس کا مدعی ہے کہ اس کے پاس وہ سچ ہے جو خود خدا نے بیان کیا ہے۔ لیکن اب مذہب میں بھی کئی ایک ورژن ہیں، بعض تو انسانی ہیں یعنی انسانوں نے انہیں تخلیق کیا ہے تو ان کی حیثیت وہی ہے جو فلسفہ اور سائنس کی ہے جیسا کہ ہندو مت، بدھ مت، سکھ مت وغیرہ۔ اور کچھ مذاہب ایسے ہیں کہ جو آسمانی ہیں یعنی وہ اپنی نسبت آسمان کی طرف کرتے ہیں اور انہیں سامی ادیان کہتے ہیں جیسا کہ یہودیت، عیسائیت اور اسلام۔ اس وقت دنیا کی آبادی کا ساٹھ فی صد ان تین مذاہب کے ماننے والے ہیں اور یہ تینوں مذاہب ایک دوسرے کو اسی طرح اسپورٹ کرتے ہیں جیسا کہ سائنس، مذہب کی تائید کرتی ہے۔ ان تینوں مذاہب کے ماننے والے نہ صرف توحید کے دعویدار ہیں بلکہ رسالت، آخرت، ملائکہ، صحائف اور تقدیر پر ایمان کے بھی قائل ہیں۔ اگرچہ ان کے آپس میں اختلافات بھی ہیں اور اس کی وجہ یہی ہے کہ ان میں سے بعض مذاہب کی روایت اس طرح محفوظ نہ رہ سکی جیسے کہ وہ نازل ہوئی تھی۔

ان تینوں مذاہب میں آخری مذہب اسلام ہے کہ جس کی روایت محفوظ ترین روایت ہے لہذا خدا کے بارے جاننے کا بہترین ذریعہ آسمانی مذاہب میں سے آخری روایت اسلام ہے جو کتاب وسنت کی صورت میں پچھلے چودہ سو سالوں سے پیغمبر اسلام سے نقل ہوتا چلا رہا ہے اور وہ سابقہ مذاہب، رسولوں اور آسمانی کتابوں کے انکار پر نہیں بلکہ ان کی تصحیح پر کھڑا ہے۔ نہ تو فلسفہ اور نہ ہی سائنس خدا کی ان صفات تک پہنچ سکتے ہیں کہ جن کا تذکرہ ہمیں آسمانی صحائف اور خاص طور آخری صحیفہ قرآن مجید میں ملتا ہے کہ جو نوح، ابراہیم، موسی، عیسی اور محمد ﷺ کا خدا ہے۔ ہاں! یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہم ایک مومن (believer) کی پوزیشن لے کر یہ گفتگو کر رہے ہیں۔ دوسری اور تیسری پوزیشن لاادری (agnostic) اور منکر خدا (atheist) کی ہو سکتی ہے اور آپ کے لیے بھی اس موضوع پر کوئی پوزیشن لیے بغیر ابتدائی گفتگو کرنا بھی ممکن نہیں ہے۔

۞۞۞۞۞۞۞

مصادر ومراجع

- القرآن الكريم
- ابن أبي العز الحنفي، شـــرح العقيـدة الطحـاويـة، وزارة الشـــؤون الإســـلامية والأوقاف والدعوة والإرشـــاد، الرياض، الطبعة الأولى، 1418 هـ
- ابن العربي، محي الدين، فصـــوص الحكم مع شـــرح الجامي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004ء
- ابن بطة، عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العُكْبَري، الإبانة الكبرى، دار الراية للنشـــر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، 1418 هـ
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد الســـلام الحراني، الاســتقامة، جامعة الإمام محمد بن سـعود، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، 1403هـ
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد الســـلام الحراني، درء تعارض العقل والنقل، جامعة الإمام محمد بن ســعود الإســـلامية، المملكة العربية الســـعودية، الطبعة الثانية، 1411 هـ-1991 م
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد الســـلام الحراني، درء تعارض العقل والنقل، دار الكنوز الأدبية، الرياض
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد الســـلام الحراني، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ/1995م
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد الســـلام الحراني، الجواب الصـحيح لمن بدل دين المســيح، دار العاصـــمة، السعودية، الطبعة الثانية، 1419هـ/ 1999م
- ابن تيميـة، أحمـد بن عبـد الحليم بن عبـد الســـلام، بيـان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، مجمع الملك فهد

لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، 1426هـ

- ابن تيمية، تقي الدين، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني، الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، لبنان
- ابن تيمية، تقي الدين، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني، الرد على المنطقيين، إدارة ترجمان السنة، باكستان، الطبعة الثانية، 1396هـ
- ابن حبان، صحيح ابن حبان، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1408هـ-1988م
- ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق النيسابوري، كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الخامسة، 1414هـ-1994م
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري القرطبي، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387 هـ
- ابن عربی، محی الدین محمد بن علی الاندلسی، فصوص الحکم، مترجم، عبد القدیر صدیقی، مولانا، نذیر سنز، لاہور، 1998ء
- ابن عربي، محي الدين محمد بن علي بن محمد، الفتوحات المكية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999ء
- ابن عربي، محي الدين، محمد بن علي بن محمد، الفتوحات المكية، طبعة القاهرة، مصر
- ابن عربي، محي الدين، محمد بن علي بن محمد، فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك

نستعين، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1416 هـ-1996م

- ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، مصر
- أبو البقاء الحنفي، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت
- أبو الحسن الأشعري، علي بن إسماعيل بن إسحاق، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، دار فرانز شتايز، ألمانيا، الطبعة الثالثة، 1400 هـ-1980 م
- أبو العلاء العفيفي، الدكتور، تعليقات أبي العلاء العفيفي من فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت
- أبو الوفاء الغنيمي، الدكتور، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة، القاهرة
- أبو حنيفة، الفقه الأكبر مع شرحه، مكتبة الفرقان، 1419هـ
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني، سنن أبي داود، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، 1430هـ-2009 م
- الآجُرِّيُّ، أبو بكر محمد بن الحسين البغدادي، الشريعة، دار الوطن، الرياض، الطبعة الثانية، 1420هـ-1999 م
- أحمد بن إبراهيم بن حمد بن محمد بن حمد بن عبد الله بن عيسى، توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1406هـ
- أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، 1399هـ - 1979م
- أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، أبو

عبد الله، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1421هـ-2001 م

- الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها، مكتبة المعارف، الرياض
- الألباني، محمد ناصر الدين محمد بن الحاج الأشقودري، صحيح الجامع الصغير وزياداته، المكتب الإسلامي، بيروت
- الآلوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1415 هـ
- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن، شرح المواقف، دار الكتب العلمية، بيروت
- البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفى، خلق أفعال العباد، دار المعارف السعودية، الرياض
- البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفى، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، دار طوق النجاة، بيروت، الطبعة الأولى، 1422هـ
- البزدوي، علي بن محمد الحنفيى، أُصولِ بزدوى، جاويد پريس، كراچى
- بيصار، محمد عبد الرحمن، شيخ الأزهر، الدكتور، الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، المنشورات العربية، بيروت، 1973ء
- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي الخراساني، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، دار الآفاق، بيروت، الطبعة الأولى، 1401هـ
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة الضحاك، سنن

الترمذي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة الضحاك، سنن الترمذي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، 1395هـ-1975 م
- التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد الله، شرح المقاصد، عالم الكتب، بيروت
- الجامي، الملا عبد الرحمن، رسالة وحدة الوجود (رسائل صوفية مخطوطة)، تحقيق سعيد عبد الفتاح، دار الكتب العلمية، 2007ء
- الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ-1983م
- الجيلي، عبد الكريم بن إبراهيم، مراتب الوجود وحقيقة كل موجود، مكتبة القاهرة، مصر، 1999ء
- الحاكم، أبوعبد الله، محمد بن عبد الله النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ – 1990ء
- حسن الفاتح قريب الله، فلسفة وحدة الوجود، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1996ء
- حنا الفخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، دار الجليل، بيروت
- حنیف ندوی، مولانا، عقلیات ابن تیمیه، ادراه ثقافت اسلامیه، لاہور، طبع دوم، 2001ء
- الدارمي، أبو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد السجستاني، الرد على الجهمية، دار ابن الأثير، الكويت، الطبعة الثانية، 1416هـ-1995م

- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمها، مكتبة أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، 1416هـ-1995م
- الراغب الأصفهانى، أبو القاسم الحسين بن محمد (المتوفى: 502هـ)، المفردات في غريب القرآن، دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى، 1412 هـ
- رائے شیو موہن لعل ماتھر، قدیم ہندی فلسفه، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، حکومت ہند، 1998ء
- السرخسى، أُصول السرخسى، دار الكتاب العلمية، بيروت
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، الدر المنثور، دار الفكر، بيروت
- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس القرشي، المسند، دار الكتب العلمية، بيروت، 1400 هـ
- شهاب الدين يحي السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، تهران
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1419هـ-1999م
- شيخ أحمد سرهندي، مکتوبات حضرت مجدد الف ثانی، مترجم مولانا سید زوار حسین شاہ، مکتبه مجددیه ، کراچی
- صالح حسين الرقب، الدكتور، دراسة في الفلسفة اليونانية والإسلامية، المكتبة الشاملة، مكة المكرمة
- الطباطبائي، محمد الحسين العلامة، بداية الحكمة، مؤسسة المعارف الإسلامية، إيران
- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الشامي، المُعْجَمُ الكَبِير للطبراني، مكتبة ابن تيمية، القاهرة

- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الآملي، جامع البيان عن تأويل آي القرآن = تفسير الطبري، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، بيروت، 2001 م
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الآملي، جامع البيان في تأويل القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1420 هـ-2000 م
- عبد القدير محمد الصديقى ، مولانا، مترجم فصوص الحكم ، نذير سنز، لاہور، 1998ء
- عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، القاضي، دستور العلماء: جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1421هـ-2000م
- عہد نامه جديد (انجيل)
- عہد نامه قديم (تورات)
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1424 هـ-2004 م
- الفارابي، أبو نصر، عيون المسائل في المنطق ومبادي فلسفة القديمة، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن
- الفارابي، أبو نصر، كتاب الحروف، الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت، 1990ء
- فرفوريوس الصوري، تاسوعات أفلوطين، تعريب عن الأصل اليوناني للدكتور فريد جبر، مراجعة الدكتور جيرار جهامي والدكتور سميح دغيم، مكتبة لبنان، بيروت، 1997ء
- القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1384هـ-1964 م

- القشـيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك، الرسـالة القشيرية، دار المعارف، القاهرة
- القونوى صـدر الدين محمد، إعجاز البيان فى تفسـير أم القرآن، مركز انتشـارات دفتر تبليغات إسـلامى، مدينة قم، 1381 ھ
- القيصري، داود بن محمود بن محمد، مطلع خصوص الكلم في معاني فصـوص الحكم (مخطوط)، جامعة الملك سـعود، المملكة العربية السعودية، 1957ء
- القيصـري، داؤد بن محمود، رسـائل قيصـري، مؤسـسـة پژهوشی حکمت وفلسفة، إيران، الطبعة الثانية، 1381ھ
- الكاشـاني، عبد الرزاق، شـرح الفصـوص، المطبعة الميمنة، مصر
- کرم شـاہ، پیر، مولانا، تفسـیر ضـیاء القرآن، ضـیاء القرآن پبلیکیشنز، لاہور
- اللالكائي، أبو القـاسـم هبـة الله بن الحسـن بن منصـور الطبري، شـرح أصـول اعتقاد أهل السـنة والجماعة، دار طيبة، السعودية، الطبعة الثامنة، 1423ھ/2003م
- مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصـبحي المدني، الموطأ، مؤسـسـة زايد بن سـلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسـانية، أبو ظبي–الإمارات، الطبعة الأولى، 1425ھـ-2004 م
- ماہنامہ وفاق المدارس، نومبر 2010ء
- مجلة الرسالة، دسمبر 1945، العدد 650، مصر
- محمد أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسـفي في الإسـلام، دار المعرفة الجامعية، مصر
- محمد بن خليفة بن علي التميمي، مواقف الطوائف من

توحيد الأسماء والصفات، أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1422هـ/2002م

- محمد بن صالح بن محمد العثيمين، شرح العقيدة الواسطية، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة السادسة، 1421 هـ
- محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 1996م
- محمد جلال اشرف، الله والعالم والانسان في الفكر الاسلامي، دار النهضة العربية، بيروت
- المراغي، أحمد بن مصطفى، تفسير المراغي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الأولى، 1365 هـ-1946 م
- مسلم بن الحجاج القشيري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت
- المظهري، محمد ثناء الله، التفسير المظهري، مكتبة الرشدية، الباكستان، 1412 هـ
- مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخى، الوجوه والنظائر في القرآن العظيم، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، 2006ء
- مہر علی شاہ، پیر، تحقیق الحق فی کلمة الحق، مترجمین: مولوی عبد الرحمن بنگوی ومولوی فیض احمد، گولڑا شریف، اسلام آباد، 2004ء
- الميساوي، أم عبد الله، عقيدة السلف الصالح أهل السنة

والجماعة في صفة الاسْتِوَاء وعُلُوِّ الله على خَلْقِه، موقع عقيدة السلف الصالح، 2009ء

- النابلسي، عبد الغني بن إسماعيل، الوجود الحق والخطاب الصدق، دمشق، 1995ء
- ویلہلم نیسل، ڈاکٹر، مختصر تاریخ فلسفہ یونان، مترجم خلیفہ عبد الحکیم، ڈاکٹر پروفیسر، جامعہ عثمانیہ، حیدر آباد دکن، 1934ء
- Alif Shafak, The Forty Rules of Love, USA: Penguin Books Ltd, 2010
- Alok Jha, Is Stephen Hawking right about Aliens?, Retrieved 7 January, 2016 from http://www.theguardian.com/science/2010/apr/30/stephen-hawking-right-aliens
- Bacon, Francis, The Essays of Lord Bacon, London: Longman and Green, Co., 1875
- Carl Gaither, Alma Cavazos-Gaither, Gaither's Dictionary of Scientific Quotations, UK: Springer Science and Business Media, 2012
- Chris Wright, God and Morality, UK: Oxford University Press, 2003
- Christof Wetterich, A Universe without expansion, Retrieved 01 January, 2016 from http://arxiv.org/abs/1303.6878
- David Aikman, The Delusion of Disbelief: Why the New Atheism is a Threat to Your Life, Liberty and Persuit of Happiness, USA: Tyndale House Publishers, 2008
- David Hutchings, Tom Mcleish, Let There Be Science: Why God loves Science and Science needs God, England: Lion

Hudson, 2017

- Dawkinz, Richard, The Blind Watchmaker, New York: Norton, 1986
- Descartes, Rene, The Philosophy of Descartes: Containing the Method, Meditations, and Other Works, Translated by John Veitch, New York: Tudor Publishing Co., 1901
- Guitton, Jean, Dieu et La Science: Vers Le Metarealisme, Paris: Grasset, 1991
- Hawking, Stephen, Leonard Mlodinow, The Grand Design, New York: Bantam Book, 2010
- Hawking, Stephen, There are no Black Holes, Retrieved 01 January, 2016 from http://www.nature.com/news/stephen-hawking-there-are-no-black-holes-1.14583
- Hoodbhoy, Pervez, Asrar-e-Jehan, Waqt Waqt ki Batain, Video: 18 : 55, Retrieved 15 December, 2015, from https://www.youtube.com/watch?v=qIKBGqvBcYI
- Jammer, Max, Einstein and Religion: Physics and Theology, USA: Princeton University Press, 2002
- Jeffrey Strickland, Weird Scientists: The Creators of Quantum Physics, USA: Lulu Inc., 2011
- Jim Holt, "Science Resurrects God", *The Wall Street Journal*, 24 December, 1997, Accessed on 6 April, 2017 from https://www.wsj.com/articles/SB882911317496560000
- Joshua O. Haberman, The God I Believe in, New York: Maxwell Macmillan International, 1994

- Karen Fox, Aries Keck, Einstein A to Z, New Jersey: John Wiley and Sons, 2004
- Lai, C.H. and Kidwai, Azim, Ideals and Realities: Selected Essays of Abdus Salam, Singapore: World Scientific Publishing Co. Ltd., 1989
- Lawrence M. Krauss, A Universe From Nothing, New York: Free Press, 2012
- M. D. Chaturvedi and Bharatiya Vidya Bhavan, Hinduism, the Eternal Religion: Its Fundamentals, Beliefs, and Traditions, Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1992
- Max Jammer, Einstein and Religion: Physics and Theology, USA: Princeton University Press, 1999
- Max Planck, Religion und Naturwissenschaft, Leipzig: Johann Ambrosius Barth Verlag, 1958
- Michael Ebifegha, The Darwinian Delusion: The Scientific Myth of Evolutionism, USA: Author House, 2007
- Mike Wall, Signs of Alien Life Will Be Found by 2025, NASA's Chief Scientist Predicts, Retrieved 7 January, 2016 from http://www.space.com/29041-alien-life-evidence-by-2025-nasa.html
- N. K. Singh and A.P. Mishra, Global Encyclopaedia of Indian Philosophy, Delhi: Global Vision Publishing House, 2010
- Ray Comfort, Nothing Created Everything: The Scientific Impossibility of Atheistic Evolution, Los Angele: World Net Daily, 2009
- Richard Dawkins, The God Delusion, London: Transworld, 2006

- Rupert W. Anderson, The Cosmic Compendium: The Big Bang and the Early Universe, USA: Lulu Press, Inc., 2015
- S. N. Sastri, Translation of Brahma Jnanavali Mala, retrieved 01 February, 2017 from http://www.celextel.org/adisankara/brahmajnanavalimala.html
- Seeger, Raymond, "Faraday, Sandemanian", *The Journal of the American Scientific Affiliation,* The American Scientific Affiliation, June 1983
- Shri Adi Shankara, Brahma Jnanavali Mala
- Silvanus, Thompson, The Life of William Thomson Baron Kelvin of Largs, London: Macmillan and Co., 1910
- Tiner, John Hudson, Isaac Newton: Inventor, Scientist, and Teacher, Michigan: Mott Media, 1975
- Tiner, John Hudson, The World of Biology: From Mushrooms to Complex Life Form, USA: New Leaf Publishing Group, 2013
- W. Mark Richardson and Wesley J. Wildman, Religion and Science, History, Method and Dialogue, New York: Routledge, 1996